Dr HUBERT BENOIT

MÉTAPHYSIQUE ET PSYCHANALYSE

Essais sur le problème
de la réalisation de l'homme

ÉDITIONS MAZARINE
PARIS

UNIVERSITY
OF VICTORIA
LIBRARY

Gift of

Dr. M. P. Vinay

MÉTAPHYSIQUE

ET

PSYCHANALYSE

HUBERT BENOIT

MÉTAPHYSIQUE ET PSYCHANALYSE

Essais sur le problème
de la réalisation de l'homme

ÉDITIONS MAZARINE
PARIS

BF173
B46

AVANT-PROPOS

Ce livre pourra, je m'en rends compte, étonner et choquer le lecteur, à la fois par les idées qu'il exprime et par la manière dont il les exprime. C'est pourquoi il me paraît indispensable de donner quelques explications sur la façon dont j'ai été amené à l'écrire, et sur les raisons qui m'ont, après réflexion, décidé à le publier.

Si les idées de ce livre ont de quoi surprendre un lecteur occidental moderne, ce n'est pas qu'elles soient nouvelles et audacieuses en aucune manière. Mais c'est que la Métaphysique traditionnelle dont elles découlent, ce patrimoine de sagesse ancestrale appartenant depuis des millénaires à l'humanité, a été peu à peu oubliée et se trouve aujourd'hui pratiquement ignorée de la plupart des hommes, en particulier en Occident. Je tiens pourtant à dire que, s'il y a quelque vérité dans les pages qui vont suivre, cette vérité, dans la mesure où je suis parvenu à l'exprimer, n'est nullement personnelle. Il serait absurde de ma part de croire que j'aie trouvé quoi que ce soit, alors qu'il ne s'agissait pour moi que de retrouver, *dans toute la mesure de mes moyens, certains aspects de la vérité traditionnelle qui est notre héritage commun.*

Si la forme de ce livre, elle aussi, a de quoi surprendre, la raison en est autre et réside dans mes insuffisances personnelles. Je dois, pour faciliter la lecture de ce travail, dire brièvement comment j'ai été amené à le concevoir et à le réaliser. Comme beaucoup d'hommes de ce temps, je fus déçu par les réponses que me donnèrent les religions et les philosophies aux questions que je leur posais touchant le problème de la réalisation humaine. Il s'agissait de ma destinée et ce problème était le plus concret de tous ceux que je pouvais me poser. La découverte que je fis, vers ma trentième année, du Vedanta et de la Métaphysique Traditionnelle, grâce en particulier aux livres de M. René Guénon, me fit connaître le goût de l'évidence intellectuelle. Je compris qu'il existait, au-dessus des systèmes de pensée personnels des philosophes, une vérité impersonnelle. Sans doute cette vérité, en tant que totalité concrète et vécue, devait être retrouvée par tout homme en une réalisation effective, en un travail intérieur que nul autre que soi ne peut faire ; mais l'existence m'apparaissait d'une initiation intellectuelle objectivement exacte, qui était la condition nécessaire du travail intérieur efficace.

En même temps que je recherchais cette initiation par la fréquentation des livres et des hommes dont je pouvais la recevoir, j'étais frappé par l'intérêt que présentait une science psychologique récente, la psychanalyse. Cette science, qui observait l'homme en se débarrassant de toute idée préconçue, de tout préjugé, qui ne l'immobilisait plus pour le décrire mais l'étudiait dans son dynamisme intérieur, nous apportait des documents d'importance primordiale. Mais les psychanalystes, dès qu'ils quittaient la pure observation et tentaient de s'élever, en une démarche nécessaire à l'esprit humain, à une compréhension générale de la machine humaine, me décevaient à leur tour. Leur ignorance de la Métaphysique vouait leurs efforts à l'échec. Leur manière de poser le problème leur interdisait de franchir des limites à l'intérieur desquelles ils s'étaient eux-mêmes emprisonnés.

La Métaphysique traditionnelle m'avait fait comprendre que l'homme ordinaire, ordinairement équilibré, était capable de se transformer pour atteindre à un état tout autre, qu'il était capable d'une réalisation intemporelle. Elle disait aussi que, pour obtenir cette transformation, l'homme a besoin d'y être aidé concrètement, en un enseignement oral, par un autre homme qui ait reçu antérieurement une initiation semblable. Il était évident pour moi que ce processus psychologique ne pouvait être sans rapport avec la transformation, obtenue par le psychanalyste, d'un homme névrosé, déséquilibré, en homme ordinairement équilibré. Le psychanalyste avait retrouvé, par une voie empirique, l'une des lois de la réalisation de l'homme. Mais en même temps, à cause de son ignorance de la Métaphysique elle ne pouvait orienter effectivement l'homme vers sa transformation totale.

Avec ce que j'avais pu apprendre de ces deux disciplines différentes, l'une partant des évidences de l'intellect pur et l'autre de l'observation empirique concrète, je m'efforçai vers une synthèse qui étayât ma compréhension de la réalisation totale de l'homme. Ce livre est le résultat de mes efforts.

Je me rends compte de tous les reproches que mérite mon travail. C'est en vain qu'on y chercherait une architecture harmonieusement ordonnée. Il constitue, plutôt qu'un exposé systématique auquel je ne puis prétendre, une sorte de carnet de route, le journal d'une exploration intellectuelle. Les divers chapitres se commandent dans un certain ordre parce que chacun d'eux se sert de notions définies antérieurement. Mais ils sont comme des sondages dans des directions diverses à l'intérieur d'un monde immense qui déborde de toutes parts notre intelligence discursive.

C'est en raison de la loyauté de mon effort que je demande l'indulgence du lecteur. Je lui demande, s'il veut tirer un profit quelconque de sa lecture, de l'aborder avec un esprit ouvert et sans s'arrêter aux discussions innombrables qui pourraient s'élever presque à chaque ligne. Qu'il cherche, à travers ce texte plutôt qu'en lui, la vérité vers laquelle je me suis moi-même efforcé.

Je me suis décidé à faire paraître ce travail après avoir beaucoup douté que cela fût utile. Je le fais maintenant avec l'espoir que, dans notre époque inquiète où tant d'hommes s'interrogent sur le sens de leur vie, il apportera à quelques-uns des éléments de réponse et une orientation de leur recherche.

CHAPITRE PREMIER

NOTES SUR LES BASES MÉTAPHYSIQUES DE L'ANALYSE

Le problème de la destinée de l'homme, de la façon dont il doit vivre, du bien et du mal dans ses actions, sa souffrance, sa poursuite si difficile du bonheur, sa stupeur devant la mort qui semble lui arracher tout ce qu'il possède, toutes ces questions ont été justement liées, aussi loin que remontent nos connaissances, à l'idée que l'homme était capable d'une évolution intérieure, d'un développement spirituel. Tout au long de l'histoire de l'humanité, on retrouve les grandes lignes immuables d'une Métaphysique traditionnelle dont les principes constituent les bases intemporelles d'une science de ce développement de l'homme.

Les acquisitions récentes dont la psychanalyse a enrichi la psychologie ne se placent pas en marge de la Métaphysique Traditionnelle, puisque celle-ci, du point de vue auquel elle est située, embrasse tout. Et il est intéressant de voir comment les faits nouvellement observés s'intègrent dans la conception métaphysique générale, de comprendre, grâce à cette conception, pourquoi l'analyse possède l'efficacité que l'expérience a prouvée. Cette confrontation des faits nouveaux avec les idées de tous les temps est nécessaire pour diriger de façon juste le maniement de cette méthode psychologique puissante dont les effets peuvent être, selon ce qu'on en fait, aussi néfastes qu'ils peuvent être salutaires.

La Métaphysique Traditionnelle enseigne que le principe de Trinité préside à la création continuelle de l'Univers. Dans toutes les sagesses antiques, on retrouve cette conception primordiale. Les Egyptiens révèrent trois dieux : Shou, l'Air ; Tefnet, le Vide ; et Atoum qui domine les deux premiers et les concilie. Dans le pays de Sumer, c'est Anou, roi du Ciel ; Enlil, roi de la Terre ; et Ea, dieu suprême. En Perse, Ormuzd est le dieu du Bien, Ahrimane le dieu du Mal et Mithra est le 3e grand dieu. Aux Indes, Brahma est assisté de Vishnu, le Conservateur des

êtres, et de Siva, le Destructeur. Mais c'est dans le symbole chinois du T'aï-ki ou « Faîte Suprême », que s'exprime le plus parfaitement l'idée trinitaire. Là, les deux dieux du dualisme sont figurés par les deux parties, l'une noire, l'autre blanche, d'un cercle que divise une ligne sinueuse ; et le grand dieu qui les équilibre est figuré par un cercle extérieur qui les entoure.

La partie noire, c'est le Yin, féminin, humide, froid, négatif ; la partie blanche, c'est le Yang, masculin, sec, chaud, positif ; le cercle qui les entoure, c'est le Tao, principe conciliateur qui règle les rapports alternants des deux principes opposés, du Yin et du Yang.

Tout l'Univers est ainsi créé par la synthèse trinitaire ; deux principes opposés, l'un positif, l'autre négatif, situés sur le même plan, et ayant la même valeur, sont harmonisés, conciliés, arbitrés, par un principe suprême sans lequel ils s'annuleraient.

Et l'homme est un microcosme construit à l'image du macrocosme. La création de son « être » réel est le produit de deux principes opposés, positif et négatif, situés dans le plan naturel, temporel, dans le plan où jouent les « pulsions » de l'homme, arbitrés par un principe supérieur, intemporel, spirituel. Et ce principe spirituel est représenté dans l'homme par sa Raison divine que nous appellerons aussi Intelligence Indépendante. Nous préciserons plus tard comment nous concevons cette Intelligence Indépendante ; disons seulement maintenant qu'elle est cette possibilité qu'a l'homme de penser sans subir l'influence de ses pulsions, d'une façon impartiale.

La réalisation de l'homme se fait par la prise de possession de son monde intérieur. Et cette prise de possession s'effectue lorsque l'homme, placé sur le plan de son Intelligence Indépendante, de sa Raison divine, voit *à la fois* en lui les deux principes, affirmatif et négatif, qui, égaux en valeur et opposés l'un à l'autre, résident sur le plan des phénomènes. Alors il réalise la synthèse équilibrée de son « être » total.

Ce « point de vue » qui donne seul la vision juste ne comporte aucune émotion ordinaire tenant à la vision de tel ou tel élément dans le plan inférieur. (Nous verrons plus loin qu'il comporte une autre sorte d'émotion de nature toute différente.) En effet, selon la Métaphysique Traditionnelle, les deux principes, affirmatif et négatif, constructeur et destructeur, se balancent exactement à l'intérieur du tout d'un être donné. Pour l'œil qui les embrasse ensemble, leur total est rigoureusement nul dans leur plan, et ils ne valent plus alors qu'en tant qu'éléments de la synthèse ternaire. On peut donc dire que toute observation de soi qui comporte une approbation ou une critique, un contentement ou une souffrance, un Bien ou un Mal, n'est pas effectuée du point de vue convenable. En effet, toute approbation ou critique prouve que l'équilibre n'est pas exact entre les deux principes inférieurs ; l'un est vu comme prédominant sur l'autre et ceci ne peut être que lorsque l'homme qui les voit est situé dans leur plan, d'où une vision rigoureusement

totale est impossible puisqu'elle ne peut avoir pour objet que les *manifestations* des principes inférieurs et non ces principes eux-mêmes dans leur unité respective. La vision totale de soi, vision unifiante, abolit toute *distinction* entre le Bien et le Mal, et toute persistance de cette distinction prouve que cette vision n'est pas obtenue. Autrement dit, toute observation de soi qui comporte une émotion ordinaire de contentement ou de souffrance n'est pas effectuée du point de vue qui est le seul juste.

On voit la nécessité où se trouve l'homme qui veut réaliser son « être » d'abandonner volontairement la distinction du Bien et du Mal où il a vécu jusque-là et toutes les émotions qui s'y attachent. Dans le mythe du péché originel, Adam mange le fruit de l'arbre du Bien et du Mal, c'est-à-dire qu'il perd le principe conciliateur de la synthèse ternaire et tombe dans le dualisme où l'« être » ne saurait se réaliser.

On doit se demander pourquoi, à la vision du Bien et du Mal, sont liées des émotions de contentement et de souffrance. Pourquoi le Bien apparaît-il supérieur au Mal alors qu'ils sont tous deux également nécessaires à la synthèse trinitaire ? Pourquoi les deux principes apparaissent-ils inégaux dès que manque le principe conciliateur ? Ceci provient du fait qu'il existe certaines relations entre le principe supérieur et les principes inférieurs, entre les mondes intemporel et temporel, relations qui s'expriment dans le Symbolisme. Le plan spirituel ne comporte qu'affirmation, construction, et le symbolisme ne peut relier ce plan à la fois aux deux principes inférieurs opposés, mais seulement au principe inférieur constructeur, au Bien. Si l'homme préfère nécessairement le Bien au Mal, c'est parce que, dans la profondeur de sa conscience, il ne tend que vers une seule valeur qui est la réalisation de son « être » spirituel.

L'homme doit abandonner la distinction du Bien et du Mal pour réaliser la synthèse trinitaire de son « être ». Agissant ainsi, il obtient sa libération, car l'esclavage de l'homme enfermé dans le dualisme n'est pas, comme beaucoup le croient, l'esclavage du Mal, mais l'esclavage de la distinction du Bien et du Mal.

Abandonnant cette distinction, l'homme doit abandonner nécessairement toutes les émotions ordinaires dont elle était la seule cause. Nous avons dit que cet abandon devait être volontaire. C'est qu'en effet il va comporter une lutte et, en face de la force temporelle que constitue l'émotion ordinaire, une autre force devra apparaître, force intemporelle qui, dans la mesure où elle apparaîtra, sera nécessairement victorieuse, du fait de sa nature supérieure même. Mais l'émotion ordinaire, dès qu'elle naît en l'homme, monte à l'assaut de l'attention et la capte toujours dans une certaine mesure. Le but de la lutte intérieure consiste justement à arracher à l'émotion temporelle tout ce qu'elle a capté d'attention et c'est seulement quand la totalité de cette attention a été arrachée qu'est obtenue la vision établissant la synthèse trinitaire.

La vision juste est donc une vision sans émotion ordinaire et elle est obtenue par l'anéantissement de cette émotion en lui arrachant, par

le jeu de l'Intelligence Indépendante volontaire, l'attention qu'elle avait captée. Comment faut-il comprendre la réalisation de cet anéantissement ? Pour obtenir la vision trinitaire, qui est une *synthèse*, l'Intelligence Indépendante anéantit la vision partielle, relative, que l'émotion veut retenir dans le plan inférieur, par une *analyse*, c'est-à-dire par une décomposition en éléments distincts. En effet la vision partielle du plan inférieur, parce que partielle, est nécessairement hétérogène, c'est-à-dire que les éléments qui la constituent n'ont pas la cohésion organique qui ne peut être l'apanage que d'un tout. Vu du principe supérieur pour qui seul un tout a une réalité, cet assemblage hétérogène apparaît comme un pur néant. Et, vu ainsi, cet assemblage qui, tant qu'il paraissait réel, pouvait retenir l'attention, en devient maintenant incapable et, lâchant prise, se résorbe en s'intégrant dans la totalité du principe, intégré lui-même dans la synthèse trinitaire.

Tout se passe comme si la force de vie qui, par la capture de l'attention, était attachée à l'émotion ordinaire, en était détachée, ravie, et servait de nourriture à l'« être » naissant du sujet. Il y a mort sur le plan inférieur et naissance sur le plan supérieur, mort temporelle, naissance spirituelle.

On comprend que ce processus ne puisse se faire que dans le moment même où l'émotion est vivante en l'homme, où il en est affecté comme sujet. L'analyse portant sur des émotions anciennes, faite à un moment où l'intellect est seul en jeu, ne saurait avoir aucune efficacité immédiate puisque la force de l'émotion n'est plus présente et ne peut donc être transférée d'un plan à l'autre. Elle ne peut avoir d'efficacité que secondaire, en préparant le retour d'une analyse faite à un autre moment où l'émotion sera présente. L'Intelligence Indépendante est bien cette vision impartiale où l'homme se voit comme s'il était un autre ; mais elle n'est pas efficace si l'homme est réellement, par le décalage du temps, devenu un autre, c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus sujet mais rien qu'objet pour sa vision ; elle n'est efficace que lorsque l'homme est *à la fois* un autre et le même, à la fois sujet et objet.

L'anéantissement des émotions, dont nous avons dit qu'il est nécessaire à la synthèse de l'« être », ne doit évidemment pas être compris comme un anéantissement définitif, et l'homme qui réaliserait la plénitude de son « être » ne serait pas un homme chez qui ne se produiraient plus d'émotions ordinaires. L'anéantissement de l'émotion est un processus instantané, c'est-à-dire qu'il se place dans cet « instant » qui est, selon l'énoncé de Lavelle, « à l'intersection du temps et de l'éternité ». Mais il ne saurait modifier en rien le jeu du principe qui, fonctionnant dans le plan temporel, a produit l'émotion et continuera à en produire de nouvelles. L'anéantissement ne porte que sur le produit de cette source profonde ; ce produit a disparu, vidé de son contenu de force de vie qui a été enlevé au profit de l'« être » réel. Mais la source demeure et cela est d'ailleurs indispensable pour que continue la crois-

sance de l'« être » qui se nourrit de ses effets. C'est ainsi qu'on peut se représenter l'homme qui ferait jouer continuellement son Intelligence Indépendante comme un homme sans émotions, car celles-ci seraient volées de leur contenu et par conséquent tuées dès leur apparition, mais non pas comme un homme sans désirs car la mort des désirs est incompatible avec la vie corporelle.

Nous avons dit que l'abandon de la position dualiste, de la distinction du Bien et du Mal, entraînait l'abandon des émotions dont cette distinction était cause. Mais, en fait, l'homme a conscience de ses émotions avant d'avoir conscience de sa position dualiste. Aussi voyons-nous maintenant, dans la marche inverse qui est celle de la pratique de la vie intérieure, que l'homme qui veut abandonner ses émotions pour créer son « être » doit prendre conscience de sa position dualiste et de la nécessité où il se trouve de l'abandonner. Et il faut comprendre ici que ce que nous avons appelé la distinction du Bien et du Mal doit être entendue dans l'acception la plus vaste et qu'elle se trouve derrière la totalité des émotions humaines, c'est-à-dire derrière la totalité des phénomènes psychologiques puisqu'il n'en est pas qui ne comportent un retentissement émotif. Nous avons parlé des émotions de contentement de soi et de souffrance de soi éprouvées lorsque l'homme s'observe lui-même ; mais il est évident que toutes les émotions de contentement et de souffrance en général sont assimilables aux premières puisque toute perception a pour objet une partie du sujet affectée par le monde extérieur ou par un jugement qu'il porte lui-même. Ce que nous avons appelé distinction du Bien et du Mal englobe donc, d'une façon générale, toute distinction de plaisir et de déplaisir.

Nous avons vu que les deux principes inférieurs, constructeur et destructeur, quoique égaux au regard de la synthèse trinitaire, ne paraissent pas égaux au regard de l'homme situé dans leur plan, et que le symbolisme expliquait cette inégalité. A cause de ce symbolisme, on peut dire que, d'une certaine manière, les émotions de contententement sont moins fausses que celles de souffrance. Et ceci rend compte de deux choses : tout d'abord la souffrance attache l'homme davantage que le contentement, elle capte davantage son attention puisqu'elle détourne davantage celle-ci du pôle intemporel où elle devrait se tenir ; aussi l'homme tient-il davantage à sa souffrance qu'à son plaisir. D'autre part les deux sortes d'émotions doivent être considérées de façons très différentes du point de vue de leur utilisation possible pour la construction de l' « être ». En effet, à cause de la relation symbolique qui existe entre la construction dans le plan inférieur et la construction de l' « être », et par conséquent aussi entre l'émotion de plaisir ordinaire et la joie immobile du plan supérieur, l'homme qui ressent le plaisir est comparable à un homme endormi qui rêverait qu'il est éveillé et chez qui la volonté de s'éveiller n'a évidemment aucune raison de jouer. L'homme qui ressent le plaisir ne peut trouver dans cette situation aucune raison de comprendre la

nécessité de quitter, par le jeu analytique de l'Intelligence Indépendante, le plan où il se trouve. Par sa correspondance symbolique, le plaisir contient quelque chose de relativement juste qui empêche l'Intelligence Indépendante de ravir la force qui lui est attachée. Tout ce que peut faire l'Intelligence Indépendante devant le plaisir, c'est de faire sortir de l'ombre la souffrance qui existe toujours comme pôle complémentaire de tout plaisir et d'utiliser alors la force de cette souffrance. (Ce phénomène de déplacement de la conscience du plaisir à la souffrance s'observe parfois spontanément ; c'est ainsi qu'une émotion de plaisir très élevée et très intense, éprouvée par exemple devant la beauté, dans l'art ou dans l'amour, « vire » à la souffrance lorsqu'elle atteint un certain degré). Ainsi donc, bien que le plaisir attache l'homme moins vigoureusement que la souffrance, l'homme ne pourra pas s'élever directement de lui au plan de l' « être », mais devra passer par le pôle de souffrance contenu dans la même émotion. Et l'on voit que, du plaisir et de la souffrance, cette dernière est seule « réelle » puisque seule directement utilisable sur le plan de l' « être ». (Ceci explique la parole de Bouddha : « Tout est souffrance »). L'homme qui passerait constamment sa vie à la construction de son « être » ne connaîtrait que deux émotions : sur le plan inférieur de son être, la source profonde de sa vie n'élaborerait que souffrance, et la construction de son être, opérée sans cesse à partir de cette souffrance, entretiendrait en lui la joie immobile du plan supérieur.

Nous avons vu que la synthèse trinitaire de l' « être » se réalisait lorsque l'Intelligence Indépendante anéantissait l'émotion et lui dérobait sa force. Et nous avons dit que l'anéantissement de l'émotion n'était pas l'anéantissement du désir, de la pulsion qui existe derrière cette émotion. C'est qu'en effet l'émotion doit être considérée comme la voie *déviée* où s'engage la force de la pulsion lorsque l'Intelligence Indépendante ne fonctionne pas. La pulsion en elle-même n'est pas contraire à la construction de l' « être », elle lui est même indispensable ; c'est seulement la déviation de sa force en émotion qui est fausse et qui doit être anéantie pour que la force retrouve sa voie normale.

Ceci fera comprendre que, si la méthode générale de la réalisation intérieure est la même pour tous les hommes, les gestes intérieurs concrets par lesquels cette réalisation devra s'effectuer sont différents pour chacun d'eux. Si en effet c'était la pulsion qui devait être anéantie par l'Intelligence Indépendante, ce geste de mort serait le même pour tous. Mais le geste de vie qui n'anéantit que l'émotion et libère la force de la pulsion, ce geste doit être adapté exactement à la pulsion qu'il respecte c'est-à-dire adapté à la structure particulière du sujet.

C'est-à-dire que l'analyse, qui est la modalité selon laquelle agit l'Intelligence Indépendante, est un travail essentiellement individuel et en aucune manière un remède uniforme distribué indifféremment à tous.

Car l'intensité et la qualité des pulsions varient chez tous les hommes. Et l'analyse doit donner au sujet la vision de sa structure originale.

Elle ne sera efficace que dans la mesure où elle sera exacte. Il lui faudra décomposer les mécanismes des pulsions qui existent derrière les émotions. Parfois certaines émotions, d'abord invisibles, devront être rendues conscientes, devront être « défoulées », avant que leurs mécanismes producteurs puissent être décomposés. Et ces émotions refoulées devront être recherchées derrière le comportement du sujet, comportement qui sera examiné avec minutie. C'est pour réaliser tout ce travail qu'a été édifiée la technique analytique.

Le travail intérieur se servira donc de l'observation du comportement. Mais nous allons voir qu'il va aussi modifier ce comportement et utiliser cette modification pour la réalisation de son but ; nous allons voir que l'effort fait par l'homme pour obtenir la vision juste de lui-même ne va pas s'accomplir pendant longtemps pour n'aboutir qu'en fin de compte à une modification brusque et unique de sa vie ; mais qu'au contraire la vision entraînera des modifications successives de cette vie, et que chacune de ces modifications entraînera un approfondissement de la vision.

Le comportement de l'homme, c'est ce qu'il *fait ;* c'est sa manifestation, c'est l'ensemble des attitudes extérieures par lesquelles il manifeste ses attitudes intérieures. Mais nous savons que rien ne se fait dans le monde que selon la loi de trinité. Comment comprendre que l'homme fasse quelque chose même lorsque ne fonctionne pas en lui son principe conciliateur supérieur, l'Intelligence Indépendante ? Y a-t-il là une dérogation à la loi de Trois ? Non. Mais, pour s'expliquer ce fait, il faut savoir que l'homme est une créature complexe en qui s'observe le jeu de deux principes conciliateurs, ou équilibrateurs, différents. L'Intelligence Indépendante est le principe conciliateur de nature divine dont le jeu réalise la synthèse trinitaire de l'« être » ; et, comme nous l'avons vu, le jeu de ce principe, s'il est possible en l'homme, n'est pas nécessaire ni constant ; il est nécessaire à la construction de l' « être » intemporel de l'homme, mais pas à la construction de son être temporel. A cette construction temporelle préside un autre principe conciliateur, émané de Dieu comme tous les principes, mais non pas de nature pleinement divine, un principe conciliateur *naturel*, ce même principe qui joue également chez l'animal privé de Raison divine. Et ce principe, à l'inverse du premier, joue en l'homme d'une façon nécessaire et constante.

Nous reviendrons tout à l'heure sur la distinction si importante entre ces deux principes conciliateurs et sur leurs rapports. Pour le moment nous voulons étudier le jeu du principe conciliateur naturel lorsqu'il joue seul, lorsque le principe supérieur ne joue pas. Le principe naturel est capable de faire la synthèse temporelle de l'homme, mais non pas la synthèse de son « être » total. Il obvie à cette insuffisance en créant en l'homme ce que le langage analytique appelle des « compensations ».

Ce sont des systèmes d'attitudes intérieures et extérieures, des systèmes de comportement, qui épargnent plus ou moins parfaitement à l'homme la souffrance tenant au besoin inassouvi de réaliser son « être » total. Ce sont des masques placés devant des manques, des imitations de l' « être » réel (ainsi que nous avons vu le plaisir simuler la joie immobile du plan supérieur, comme le rêve simule la veille et protège ainsi le sommeil).

Les compensations, à force de jouer, édifient des habitudes, des automatismes psychiques. La compensation, d'abord simple mouvement intérieur, acquiert ainsi un élément statique et devient, dans l'être, une sorte de situation-obstacle placé devant la vision juste et l'empêchant de se produire. Elle entretient la vision partielle, donc erronée, du plan inférieur. Un cercle vicieux s'établit ainsi puisque, plus la compensation s'affermit, plus les chances diminuent de la vision juste, plus même la vision se partialise et se fausse, augmentant l'importance de la compensation.

On comprend, inversement, que le jeu volontaire et méthodique de l'Intelligence Indépendante, obtenant plus ou moins de la vision d'en haut qui est seule juste, dans la mesure où elle est obtenue, fait apparaître l'absurdité de la compensation du point de vue de l' « être » et la détruit dans cette mesure même. L'attitude intérieure fausse qui a été ainsi « éclairée » disparaît, et le comportement extérieur qui lui correspondait est abandonné dans la même mesure et remplacé par un comportement juste. Ce comportement « rectifié » n'est plus un écran opaque comme l'était le comportement compensateur, et sa transparence dévoile d'autres mécanismes compensateurs situés derrière lui et qui vont pouvoir à leur tour subir l'action de la vision juste, et ainsi de suite. Car les mécanismes psychologiques s'emboîtent de la surface de l'être vers sa profondeur et doivent être rectifiés progressivement dans cet ordre.

On voit que la réalisation intérieure, quoiqu'elle ne consiste, à proprement parler, en rien d'extérieur, de visible dans le plan temporel, ne saurait s'effectuer sans entraîner des conséquences visibles. Les comportements compensateurs sont, avons-nous dit, des « situations-obstacles », et certaines relations que le sujet a établies entre lui et les gens et les choses qui l'entourent doivent être rompues pour que le travail intérieur puisse progresser. Evidemment ce n'est pas ce changement extérieur qui importe le moins du monde en soi, et la situation compensatrice pourrait tout aussi bien persister si l'attitude intérieure qui l'a produite était, elle, abandonnée. Mais il ne faut pas oublier que, si c'est l'attitude intérieure qui engendre l'attitude extérieure, la relation étroite qui existe entre les deux entraîne une causalité réciproque, et les automatismes acquis antérieurement risqueraient fort de l'emporter sur l'attitude intérieure nouvelle encore trop faible. D'ailleurs il peut arriver, de plus, que la situation compensatrice n'ait eu aucune autre raison d'être que cette compensation même, et que la disparition de celle-ci rende la situation entièrement absurde, c'est-à-dire incapable de durer.

Revenons maintenant à la distinction des deux principes équilibrateurs et au problème de leurs rapports. Le principe conciliateur naturel joue nécessairement et d'une façon constante ; il constitue avec les deux principes inférieurs, affirmatif et négatif, qu'il équilibre, la synthèse de l'homme dans le plan temporel. Le principe conciliateur supérieur ne joue ni nécessairement ni constamment ; quand il joue, il constitue avec les deux principes inférieurs qu'il équilibre la synthèse de l' « être » total de l'homme. Quand ce principe conciliateur supérieur joue, le principe conciliateur inférieur ne disparaît pas mais il se fond dans le principe supérieur dont il était une émanation ; il semble disparaître en tant qu'isolé, individualisé, mais en réalité il est entièrement contenu dans le principe supérieur présent.

Cette union des deux principes conciliateurs, ce « mariage » qui va permettre la naissance de l' « être », qui va engendrer l' « être », constitue le « mystère » (c'est-à-dire ce qui est inexprimable mais nullement incompréhensible) de l'union du ternaire avec le quaternaire. On sait que, selon Pythagore, le ternaire divin ne se manifeste dans le monde matériel que par le quaternaire (3 est le nombre de Dieu, 4 celui de l'homme). Et c'est cette loi qui est symbolisée dans le Tétractys pythagoricien. Pour Pythagore, le quaternaire est le ternaire manifesté. Nous pouvons le comprendre maintenant puisque nous trouvons en l'homme quatre principes : les deux principes inférieurs, affirmatif et négatif, et les deux principes conciliateurs qui, fondus en un, constituent avec les deux premiers la synthèse ternaire de l' « être ».

Et ces notions nous permettent de comprendre d'une façon juste le mythe d'Œdipe. Le principe conciliateur naturel est capable de créer l'homme dans le plan temporel et seulement dans ce plan. La création de l'homme total demande l'intervention du principe conciliateur supérieur, mais celui-ci ne peut agir et créer un « être » réel en l'homme, créature plongée par son corps dans le plan inférieur temporel, que par fusion avec le principe naturel qui joue normalement dans ce plan. On voit que, dans la synthèse totale, le principe conciliateur supérieur joue le rôle du Père et le principe naturel le rôle de la Mère. Le plan naturel est le plan de la Mère, le plan spirituel est celui du Père ; le principe conciliateur naturel est le Principe-Mère, le principe spirituel est le Principe-Père. Le Père doit épouser la Mère pour créer l'enfant, l' « être ». Œdipe, qui tue le Père, est l'homme qui se refuse au jeu du principe supérieur, qui n'utilise pas l'Intelligence Indépendante ; il épouse la Mère, c'est-à-dire qu'il confère faussement au principe naturel le pouvoir de créer son « être ». La conséquence de son erreur est qu'il se crève les yeux, c'est-à-dire qu'il se ferme à la lumière de la vérité qui ne peut se trouver que dans la synthèse trinitaire totale. Cette action de se crever les yeux est l'exemple typique d'une compensation, d'une de ces situations-obstacles qui, nous l'avons dit, empêchent la vision juste. La situation où s'est mis Œdipe est le « complexe » qui, tant qu'il ne sera pas résolu, dénoué, empêchera la création de l'homme total.

Revenons maintenant à la distinction du Bien et du Mal dont nous avons dit que l'homme devait l'abandonner. Ce n'est pas qu'il n'existe pas pour l'homme un Bien et un Mal, mais la distinction qu'il en faisait dans la faute d'Œdipe était fausse parce que dans un plan erroné. Ayant perdu le principe conciliateur spirituel, l'homme voit la distinction Bien-Mal dans la distinction entre les deux principes inférieurs, affirmatif et négatif. Vue de cette façon, la distinction est absurde puisque le triomphe du principe affirmatif sur le négatif, s'il était possible (et il ne l'est évidemment pas), aboutirait à l'impossibilité de toute création, même dans le seul plan temporel, c'est-à-dire au pur néant. La distinction vraie du Bien et du Mal doit être vue sur le plan, non pas des deux principes inférieurs, mais des deux principes conciliateurs. C'est-à-dire que le Mal est l'absence du Principe-Père (faute d'Œdipe), l'état de l'homme lorsqu'il se laisse créer par le seul Principe-Mère ; et le Bien est l'acte par lequel l'homme, utilisant son Intelligence Indépendante, réalise en lui l'union des deux principes. Il ne faudrait pas voir le Principe-Mère comme mauvais et le Principe-Père comme bon ; ce qui est mauvais, c'est l'union du Principe-Mère au corps temporel de l'homme ; ce qui est bien, c'est l'union du Principe-Mère au Principe-Père manifesté dans l'homme par sa Raison divine. L' « être » virtuel de l'homme est donc bien disputé en chaque instant par un Bien et un Mal, mais qui ne sont pas ceux que l'homme croit, tout le temps qu'il est « aveuglé ».

Le Mal ainsi compris se produit, on le voit, de lui-même, puisque le jeu du principe conciliateur naturel s'effectue d'une façon constante et nécessaire. Le Bien ne se produit au contraire que par le jeu, qui n'est ni nécessaire ni nécessairement constant, de l'Intelligence Indépendante. On voit par là que le Mal est « involontaire » et que le Bien est « volontaire ». Le Bien est la présence volontaire de l'Intelligence Indépendante, le Mal est son absence. Le Mal est ce qui se fait de soi-même, c'est-à-dire la mécanicité de la machine humaine ; le Bien consiste dans toute rupture de cette mécanicité, rupture qui ne peut être produite que par l'intervention du principe spirituel.

Dans tout ce qui précède, nous avons parlé de l'homme d'une façon générale, comme si tous les hommes particuliers occupaient une position égale vis-à-vis du jeu des principes conciliateurs. En réalité, si le principe naturel joue chez tous les hommes, il n'en est pas de même du principe spirituel. Les hommes sont très inégalement partagés au point de vue des possibilités de jeu de ce principe en eux ; et le degré de cette possibilité réagit d'une façon intéressante à connaître sur le jeu du principe conciliateur naturel. Chez certains hommes, la possibilité de jeu du principe spirituel est si faible qu'elle peut être considérée comme nulle ; chez eux le principe naturel suffit parfaitement à sa tâche d'équilibration et ces hommes, bien qu'ils ne construisent pas leur « être » total, sont équilibrés dans le plan temporel qui est le leur ; le problème de la destinée humaine ne se pose pas pour eux, leurs pulsions se balancent en eux et ne revêtent

pas d'intensité unilatérale dangereuse. N'ayant pas eu à tuer le Père, leur mariage avec la Mère se consomme sans drame. Chez l'homme au contraire en qui existe une forte possibilité de jeu du principe spirituel, et s'il n'utilise pas cette possibilité, le principe naturel joue imparfaitement son rôle conciliateur ; la réussite temporelle ne satisfait pas le désir total de cet homme, il ne peut être « comblé » ; le besoin d'absolu qui tient à sa possibilité de réalisation dans le plan spirituel absolu, ce besoin colore ses pulsions naturelles, surtout les plus hautes, celles qui, par leur relation symbolique avec le plan supérieur, se prêtent le mieux à une fausse incarnation divine. Cet homme est « déséquilibré », comme si le principe conciliateur naturel était débordé, en lui, par une qualité de force qui excède son pouvoir. Cet homme a dû tuer le Père pour pouvoir épouser la Mère, et ce mariage ne va pas sans remords, sans un « complexe de culpabilité » plus ou moins intense. Quand ce déséquilibre atteint un certain degré, il réalise la névrose. On voit ce qu'il y a d'exact à considérer la névrose comme une « crise de croissance » intérieure.

Ceci nous permet de préciser un peu ce que nous entendons par cette « Intelligence Indépendante » qui représente en l'homme la manifestation du principe conciliateur spirituel. Il ne s'agit là en aucune manière d'une faculté intellectuelle particulière analogue à celles que distinguent les psychologues, et il peut arriver qu'un homme ayant une très faible possibilité de réalisation spirituelle possède cependant des facultés intellectuelles particulières remarquables ; et l'inverse peut tout aussi bien se voir. L'Intelligence Indépendante est une compréhension totale, non pas totale quant à son objet, car elle peut porter sur un aspect très fragmentaire de la vérité, mais totale quant au sujet, c'est-à-dire que c'est un mode de pensée auquel collabore la totalité des facultés de perception de l'homme. Cette distinction entre l'aspect partiel de l'Intelligence Indépendante du côté de l'objet et son aspect total du côté du sujet réfute cette conception selon laquelle une vision réelle, qu'elle qu'elle soit, c'est-à-dire quel qu'en soit l'objet, supposerait la réalisation totale de l' « être ». Il n'en est rien, et il n'est pas du tout nécessaire qu'un homme ait réalisé la plénitude de son « être » pour être capable d'une vision objective de lui-même. La réalisation du ternaire spirituel dans le monde du quaternaire matériel où l'homme est enraciné par son corps est une relation progressive, utilisant le Temps, bien que son principe conciliateur supérieur réside sur le plan intemporel.

Si nous avons parlé de « fonctionnement » de l'Intelligence Indépendante, il ne faudrait pas, encore une fois, que ce mot, commode pour l'exposé, suggérât l'idée de l'existence en l'homme d'une faculté particulière, d'un « instrument » présent dans la machine humaine au même titre que les autres instruments de perception que cette machine possède. Ce n'est pas un mécanisme contenu dans la pensée, comme elle en contient d'autres, mais le mode selon lequel la pensée travaille lorsque l'homme suspend le jeu de ses pulsions naturelles, s'en abstrait, et s'affranchit

ainsi du trouble infligé à son fonctionnement intellectuel par ce jeu des pulsions. Car les pulsions, jouant dans le plan inférieur où l'être est divisé en un nombre infini de parties, ne représentent jamais l'être total et inclinent nécessairement la pensée hors du chemin de la vision juste. La vision juste n'est possible qu'au moment où l' « embrayage » des pulsions sur la pensée est levé, et c'est la possibilité qu'a l'homme de lever cet embrayage, même lorsque son propre corps est impliqué dans l'objet de sa pensée, qui constitue son Intelligence Indépendante. L'Intelligence Indépendante, qui n'est en relation avec aucune des facultés particulières de l'homme, est en relation seulement avec le degré de sa potentialité spirituelle congénitale, c'est-à-dire avec sa perméabilité au principe conciliateur spirituel, perméabilité qui est impartie à chaque homme, dès sa naissance, selon un degré qui lui est propre et qui est sans doute fonction de la façon dont ses ascendants ont vécu.

La connaissance à laquelle nous sommes arrivés du mariage nécessaire entre les deux principes conciliateurs nous permet de revenir une fois encore sur la question du Bien et du Mal. L'homme qui, par l'union en lui des principes conciliateurs, aurait réalisé son « être », cet homme, bien que cette réalisation se passe sur le plan intemporel, ne se comporterait plus dans le plan temporel comme il le faisait avant sa réalisation. Certes, du point de vue supérieur, cet homme verrait les deux principes inférieurs, affirmatif et négatif, comme rigoureusement égaux, mais, dans le plan de son comportement temporel, il n'aurait, vis-à-vis des autres hommes, qu'un comportement positif visant à la construction de leur « être ». C'est-à-dire que la connaissance du vrai Bien et du vrai Mal, tels que nous les avons définis, entraînerait, dans le plan temporel, la distinction d'un Bien et d'un Mal justes, dotés de la réalité correspondant à leur plan. La réalisation de l' « être » est seule capable d'établir une éthique valable, alors que toute éthique prématurée, établie dans le plan inférieur, est fausse et constitue un obstacle à la réalisation. La relation symbolique qui unit les éléments du plan temporel au plan spirituel n'est pas une pure association intellectuelle fortuite mais correspond à un lien réel. Mais l'Intelligence de cette correspondance ne peut aller que du plus vers le moins, du spirituel vers le temporel, et ne peut, sous peine d'erreur, être tentée dans le sens inverse. Le principe conciliateur naturel est incapable d'arbitrer de façon juste les comportements possibles de l'homme vis-à-vis des autres hommes, puisque toute action concernant l'homme met en jeu le problème d'un destin spirituel. Aucune morale n'est donc possible ni souhaitable qu'au cours du travail réalisé en vue d'unir les deux principes.

L'éthique réelle n'est pas une donnée du problème de la destinée humaine, elle est le fruit de sa résolution, elle est une réalisation du travail intérieur.

CHAPITRE II

LES TROIS ACTES DE L'HOMME

L'homme est animé par le besoin inné de l' « être ». Parce que l' « être » total peut se réaliser en lui, il tend à cette réalisation. En cette tension réside la source de tout ce qui le meut. L'homme « aime » l' « être », il n'aime rien d'autre, et c'est de cet amour que dérivent tous ses élans, quels qu'ils soient.

Mais pour aborder la question des amours de l'homme, nous devons rencontrer auparavant le vieux problème de la distinction entre le « corps » et l' « âme ». Cette distinction a été conçue de tant de façons, elle a fait l'objet de tant de discussions, qu'elle est devenue fort imprécise. Ces difficultés viennent, nous allons le montrer, de ce que la distinction entre le « corps » et l' « âme » est d'une sorte particulière en ce que, si le « corps » peut être distingué de l' « âme », l' « âme » ne saurait être distinguée du « corps ». Ceci est aisé à comprendre lorsqu'on connaît l'existence des deux principes conciliateurs et la nature de leurs rapports. L'homme peut s'offrir au jeu du principe conciliateur spirituel et créer ainsi son être total ; mais il peut aussi se borner à se laisser créer dans le seul plan temporel par le principe conciliateur naturel. Cette alternative est seule juste et c'est à elle que nous devons nous rapporter pour savoir que penser de la distinction « corps » — « âme ». Au terme d' « âme » correspond ce que crée en l'homme sa synthèse trinitaire spirituelle ; au terme de « corps » correspond ce que crée, en l'homme, sa synthèse trinitaire naturelle. Mais les deux termes sont critiquables. Le terme de « corps » l'est tout d'abord parce qu'il n'évoque que l'aspect matériel de l'homme alors que sa synthèse naturelle crée en l'homme non seulement son corps matériel avec ses fonctions, mais aussi sa pensée selon le mode partiel, partial, qui est son mode sur le plan isolé du temporel. Et ce psychisme, même uniquement temporel, comporte des pouvoirs virtuels qui dépassent de beaucoup la mesure habituellement apparente. Le plan temporel, le plan de la Mère, comporte, dans son extension complète, à côté des

manifestations grossières, des manifestations subtiles qui, auprès d'esprits peu avertis, pourraient passer pour « surnaturelles ». Le terme de « corps » est donc critiquable et insuffisant à désigner l'homme dans son aspect temporel ; du moins voyons-nous que ce « corps », même compris dans son extension complète, peut être légitimement distingué de l' « âme » ou de tout autre nom que l'on veuille donner à une réalisation plus complète puisque le principe naturel peut jouer seul, puisque l'homme peut ne réaliser que le seul aspect temporel de son « être ». Mais, si le terme d' « âme » est critiquable à son tour, considérée comme distincte du « corps » et a fortiori comme opposée à lui, c'est parce que le principe spirituel ne joue pas sans le principe naturel mais en contenant ce principe, englobé, fondu en lui. Ce rapport des principes, chez l'homme réalisant son « être » total, explique qu'il soit impossible de distinguer chez lui, de son « être » total, l'aspect temporel qui y est englobé, fondu dans une totale unité. On voit donc, que, comme nous le disions au début, si le « corps » peut être distingué de l' « âme », l' « âme » ne saurait en aucune façon être distinguée du « corps ». Et, pour les raisons que nous avons dites, il convient d'abandonner ces termes de « corps » et d' « âme » ; la seule distinction qui soit légitime en l'homme est celle de l' « être » total et de l' « être » incomplètement réalisé sous son seul aspect temporel. Nous adopterons donc, dans l'exposé qui va suivre, les termes d'homme « total » et d'homme « temporel » ; en précisant que, chez un homme particulier donné, qui ne vit ni constamment selon le mode total ni entièrement selon le mode temporel, nous devons distinguer ces deux réalisations différentes et le degré où elles existent (car la réalisation « totale » dans son essence peut évidemment n'être effectuée qu'à un degré incomplet).

Nous pouvons revenir maintenant aux élans de l'homme, à ses diverses amours. Les élans de l'homme total le portent vers la réalisation de son « être », vers l'état où se trouve son univers intérieur lorsque cette réalisation s'effectue. Mais cet état comporte nécessairement une certaine attitude vis-à-vis du monde extérieur dont l'homme, être « corporel », ne saurait s'abstraire ; il comporte un certain contact avec un objet. Ce contact est effectué dans un élan qui porte l'homme total vers l'objet. Et, bien que l'élan de cet homme le porte *à la fois* vers son être réel et vers l'objet réel, il n'y a pas de confusion, d'identification possible entre ces deux buts puisque chacun d'eux est un « tout » et que deux « tout » sont nécessairement imperméables l'un à l'autre. Il n'y a pas fusion, mais *lien* entre les deux « tout » qui, bien qu'intimement unis, restent entièrement distincts l'un de l'autre. Et, à cause de cette distinction, l'objet impliqué dans l'élan ne possède aucune nécessité spécifique, et pourra faire place ensuite à n'importe quel autre objet. Il y a *union* entre le sujet et l'objet mais il n'y a pas *attachement*. L'objet est nécessité par l'union mais il ne la nécessite pas, et demeure, dans son aspect temporel, un simple instrument contingent impliqué dans la réalisation totale. Nous voyons donc que l'union se réalise entre un être immuable

et unique, l' « être » du sujet, et des objets réels qui, à cause de l'absence d'attachement, sont en nombre virtuellement indéfini ; il y a union entre l'Un et le Multiple.

Tout se passe différemment au cours des élans de l'homme temporel. En effet l'initiative de l'élan n'est plus dans le sujet mais hors de lui ; car, si le principe conciliateur spirituel n'intervient que lorsque l'homme, suspendant l'embrayage de ses pulsions sur sa pensée, fait jouer son Intelligence Indépendante, le principe conciliateur naturel, au contraire, joue constamment et nécessairement, de lui-même ; l'initiative de ce jeu se produit bien *dans* l'homme mais elle n'est pas *de* lui, de son être réel. Aussi, à l'inverse de ce qui se passait chez l'homme total où l'état intérieur de réalisation était le but primordial et l'objet impliqué dans l'action le but ultérieur (non pas dans le temps mais dans la genèse de l'acte), chez l'homme temporel l'objet extérieur est le but primordial et l'état intérieur de réalisation temporelle le but ultérieur. L'objet ici n'est plus nécessité par l'union mais il la nécessite. Parce que l'initiative ne vient plus ici de l'homme lui-même, ouvert au principe spirituel, mais d'en dehors de l'homme, du plan temporel régi par le Principe-Mère, l'objet impliqué dans l'acte n'est plus l'objet total, pourvu des connexions qui le situent dans l'Univers et le relient jusqu'à l'Absolu créateur. L'objet impliqué dans l'acte n'est plus que l'aspect temporel de l'objet total ; ce n'est plus un « tout » ; il n'est pas sans réalité, certes, sans quoi il ne serait pas, mais sa réalité n'est que relative au plan où il se trouve. Et ce qui, du sujet, est impliqué dans l'acte n'est plus non plus le sujet total, puisque l'initiative de l'acte n'appartient pas au sujet mais au principe conciliateur temporel qui, de même qu'il ne peut impliquer que l'aspect temporel de l'objet, ne peut impliquer, pour y correspondre, que l'aspect temporel du sujet. Le sujet, comme l'objet, n'est plus qu'un sujet partiel, ce n'est plus un « tout ».

L'union réelle que nous avions tout à l'heure entre deux « tout » n'est plus possible. Les deux buts simultanés de l'élan, état intérieur du sujet et objet, sont deux choses partielles, n'ayant pas de réalité absolue, perméables l'une à l'autre et incapables de rester distinctes dans l'union. Aussi n'y a-t-il plus d'union véritable, mais une fusion, une identification. L'Un n'est plus uni au Multiple mais perdu en lui.

L'union véritable est remplacée par l'*attachement ;* l'objet n'est plus, dans son aspect temporel, un instrument contingent de la synthèse créatrice de l'homme, il est, cette fois-ci, spécifiquement nécessaire à la synthèse qui n'est que temporelle. L'union illusoire qui n'est qu'une identification entre le sujet et l'objet dans le temporel n'est que le symbole de la fusion légitime qui devrait se réaliser en l'homme entre les deux principes conciliateurs. Le symbole a remplacé la réalité mais cette relation symbolique explique que l'homme s'y trompe et ressente un contentement alors qu'il tourne pourtant le dos à son vrai destin et à son exigence profonde.

Parce qu'il n'y a plus union entre l'Un et le Multiple, mais fusion, l'Un cesse d'être un et se décompose en aspects indéfiniment multiples. Au lieu de l' « être » unique, il y a la multiplicité des « Moi ».

Les élans de l'homme temporel et ceux de l'homme total doivent être désignés par des noms différents à cause des différences qui existent entre les modalités de jeu des deux principes conciliateurs. Les élans de l'homme temporel venant du jeu du principe naturel dont l'initiative n'est pas de l'homme lui-même, méritent le nom de « pulsions ». Au contraire les élans de l'homme total, venant du jeu du principe spirituel qui résulte de l'initiative de l'homme peuvent être appelés « aspirations ». L'homme temporel est « poussé » à être, l'homme total « aspire » à être.

Nous avons vu que l' « aspiration » de l'homme total le porte à la fois vers un état intérieur total et vers un objet extérieur total également. Cet élan simultané vers deux buts réels, que leur réalité prémunit contre toute fusion, est composé de deux forces qui restent nécessairement distinctes ; et ces deux forces constituent, avec le principe conciliateur spirituel, une trinité stable, éternelle dans son essence, la trinité créatrice de l' « être » de l'homme. L'aboutissement de la force vitale de l'homme, dans cette aspiration, est donc la création de son « être » éternel.

La « pulsion » de l'homme temporel le porte à la fois vers un état intérieur partiel et un objet extérieur partiel ; et le principe conciliateur naturel est entre ces deux pôles. Il y a là une trinité aussi, trinité créatrice de l'aspect temporel de l'homme. Mais cette trinité, au rebours de la précédente, est essentiellement instable puisque, à peine l'élan se produit-il en l'homme simultanément vers les deux buts partiels, que ces deux buts fusionnent, et qu'ainsi la trinité se détruit et meurt en même temps qu'elle naît. On voit qu'elle ne comporte, dans son essence même, aucune durée. L'aboutissement de la force vitale de l'homme, dans cette pulsion, est la création de son aspect temporel, création qui doit être renouvelée en chaque instant puisqu'elle ne comporte aucune stabilité. L' « identification » est comparable à un contact qui s'établit entre une source d'électricité et la terre. Le courant de la force vitale de l'homme s'y décharge et retourne à zéro. Au cours de cette décharge, un certain travail est accompli qui crée et recrée jusqu'à la mort l'aspect temporel de l'homme. Mais du point de vue de l' « être » réel, total, ce travail qui n'accomplit rien d'éternel est un pur néant et l'homme est frustré de la force vitale qui s'y décharge. L'aboutissement de la pulsion est la création temporelle de l'homme, et ce but final à une réalité relative dans le plan de la Mère, il a une réalité pour la Nature qui utilise ainsi l'homme à ses propres fins limitées ; mais pour l'homme, créature capable de réaliser l' « être » éternel, illimité, ce but n'a aucune réalité. Aussi n'est-ce pas vers lui que l'homme peut tendre en vérité et il faut bien conclure que le but des pulsions n'est, du seul point de vue qui soit réel pour sa véritable nature, qu'un leurre à la poursuite duquel il est

lancé en un mouvement qui crée son aspect temporel sans qu'il le veuille réellement en aucune façon.

Nous avons vu que l'aboutissement des aspirations de l'homme total est la création stable de son « être », et que cet aboutissement constitue le but réel de l'homme. Nous avons vu ensuite que l'aboutissement des pulsions de l'homme temporel était la création instable de son aspect temporel et que cet aboutissement ne pouvait constituer un but réel pour l'homme. Du moins, dans cet aboutissement, la force vitale de l'homme, si elle ne concourt à créer rien d'éternel, concourt-elle cependant à créer une réalité relative, temporelle. Nous allons voir maintenant une troisième façon dont les élans de l'homme temporel peuvent se comporter, façon au cours de laquelle sa force vitale non seulement ne concourt plus à rien créer en lui mai au contraire à le détruire dans son aspect temporel même.

Tout d'abord, ne doit-on pas s'étonner que, n'ayant distingué en l'homme que l'homme total et l'homme temporel, nous trouvions maintenant trois sortes d'élans ? Non, puisque nous savons que, lorsque le principe conciliateur d'une trinité disparaît, elle laisse un dualisme irréductible. Si l'homme n'est pas total, s'il n'est que temporel, son activité doit nécessairement, sur ce plan temporel, avoir deux modes, l'un constructeur, l'autre destructeur.

Revenons à cette troisième façon dont les élans temporels de l'homme peuvent se comporter. A côté des aspirations totales dont l'aboutissement, d'une réalité absolue, est la totalité de l' « être », et des pulsions temporelles dont l'aboutissement, d'une réalité relative, est la création de l'aspect temporel de l'homme, il existe une troisième sorte d'élans, que nous appellerons « aspirations temporelles », par lesquelles l'homme tend à réaliser son « être » total en agissant selon le mode strictement temporel. Cette tentative, qui ne peut évidement pas réussir, constitue la faute d'Œdipe épousant la Mère, confiant au seul principe conciliateur naturel, sans l'intervention du Principe-Père, le soin de créer l'enfant, c'est-à-dire l' « être » total. Cette sorte d'élan, qui n'aboutit même plus, comme la pulsion naturelle, à une réalité relative, mais à une absence complète de réalité, s'effectue lorsque l'objet, au lieu d'être extérieur au sujet comme il l'était dans la pulsion naturelle, lui est intérieur, c'est-à-dire lorsqu'il est constitué par une partie de l'aspect temporel du sujet lui-même. L'homme, dans son besoin d' « être », tente de créer cet « être » total de la même façon qu'il crée son aspect temporel isolé, c'est-à-dire en en réalisant, étape par étape, dans la durée, les divers attributs. Il conçoit une certaine représentation idéale de lui-même, comportant tels ou tels attributs, et il tend à réaliser un de ces attributs. Il est évident que cet effort est absurde, d'une part parce qu'il est impossible à l'homme de concevoir les attributs de son « être » total en dehors de sa réalisation même, et d'autre part parce qu'un « tout » ne saurait être crée par l'assemblage, aussi complet qu'on veuille l'imaginer, de

ses divers attributs. Au cours de cette « aspiration temporelle » (appellation qui, si l'on se souvient du sens précis où nous prenons le mot « aspiration », rend évidente l'absurdité de cet élan), l'état intérieur du sujet et l'objet, qui sont tous deux partiels comme ils l'étaient dans la pulsion naturelle, fusionnent comme ils le faisaient dans cette pulsion, et pour la même raison. Mais cette fois l'objet n'est plus dans le monde extérieur, il est dans le sujet même ; aussi la décharge ne se fait plus entre la source de force vitale et la terre en utilisant l'énergie pour la création de l'aspect temporel de l'homme ; elle se fait à l'intérieur de la source, et ce « court circuit » dégage une énergie qui détériore la source même.

L'aboutissement de cet élan n'est plus ni une création d'une réalité absolue, ni même une création d'une réalité relative, mais une destruction. Et le but effectif de cet élan n'est plus un leurre simple comme il l'était au cours de la pulsion où l'homme, s'il ne réalisait pas son « être » total, réalisait au moins son aspect temporel ; il est un double leurre par lequel l'homme, non seulement ne crée plus son seul aspect temporel, mais détruit celui-ci. Ce leurre, doublement funeste du point de vue de l'« être », doit être désigné par un nom spécial. Le leurre simple de la pulsion naturelle n'avait pas droit à être nommé parce qu'il était le but de l'homme-animal incapable de conférer, par le « verbe », aucune réalité, même illusoire, au terme de son élan. Au contraire le leurre qui est au bout de l' « aspiration temporelle » est le but de l'homme en tant qu'il possède une possibilité de réalisation totale et qu'il est capable, par là, de conférer par le verbe une réalité illusoire à ce but. Cet « être » illusoire vers lequel l'homme tend vainement en agissant selon le mode temporel, nous l'appellerons l' « Ego ».

La poursuite, non seulement vaine mais destructrice, de l'Ego, de cet « être » illusoire, s'observe évidemment dans toutes les aspirations d' « amour-propre », de « vanité », de « narcissisme » ; mais ceci ne constitue que sa manifestation grossière. A côté de ces aspirations dont l'objet réside avec évidence à l'intérieur du sujet lui-même, il en existe d'autres dont l'objet semble résider dans le monde extérieur et consiste en un objet perçu par le sujet sous son seul aspect temporel, mais que le sujet idéalise, divinise, auquel il confère une valeur absolue. Sans doute cet objet, dans la mesure où le sujet a avec lui un commerce temporel, où il investit en lui des pulsions naturelles, est bien extérieur au sujet ; mais, en tant qu'il est le but d' « aspirations », c'est-à-dire en tant qu'il est divinisé, doté d'une valeur absolue, l'objet n'est pas extérieur au sujet puisque celui-ci ne le perçoit qu'en mode temporel et que l'absolu ne saurait évidemment être perçu dans le temporel isolé. Par conséquent, en tant qu'il est divinisé, doté d'une valeur absolue, l'objet ne lui est pas extérieur, il lui est intérieur, et son apparente extériorité tient seulement à la projection imaginaire que le sujet effectue hors de lui, sur le monde extérieur, de l' « être » total qu'il est virtuellement capable de réaliser. Ainsi donc, de même que, dans le domaine des simples pulsions naturelles,

il existe des manifestations grossières mais aussi des manifestations psychiques subtiles qui ne connaissent pas les obstacles matériels de l'espace et du temps (voyance, lecture du passé, télépathie, etc...), de même, dans le domaine des « aspirations temporelles », il faut distinguer ces deux sortes de manifestations, les manifestations grossières concernant l'« amour-propre » où le sujet divinise son propre aspect temporel, et les manifestations subtiles concernant les aspirations où le sujet divinise l'aspect temporel d'un objet extérieur à lui. Dans toutes les « aspirations temporelles », le but illusoire de l'élan est toujours intérieur au sujet, c'est toujours l'Ego ; mais cet Ego peut être contenu d'une manière évidente dans le sujet (et le court-circuit est alors évident) et il peut aussi paraître extérieur au sujet bien qu'il y soit cependant entièrement contenu et que le court-circuit soit tout aussi certain. L'objet divinisé peut comporter un aspect matériel (par exemple dans l' « amour-passion »), mais ce peut être également une idée comme on le voit dans l' « idéal moral » (Sur-Moi des psychanalystes) où dans l' « amour de Dieu » du mystique.

L'Ego est donc, on le voit, une sorte de divinité illusoire siégeant dans le sujet lui-même. Sous l'influence de ce faux dieu, l'homme sacrifie sa force vitale en la court-circuitant à sa source ; il agit comme si ce dieu terrible exigeait de lui l'immolation répétée de la force qui, normalement, devrait servir à édifier son « être » total. Il se prive pour ce dieu de sa possibilité de réalisation, de sa « puissance », et c'est là le « complexe de castration » que la psychanalyse a décrit comme conséquence du « complexe d'Œdipe ». L'Ego est ce que la psychanalyse a appelé la Mère « phallique » ou « castratrice », ce qui veut dire que l'homme abdique son pouvoir créateur et qu'il effectue cette abdication dans le plan de la Mère, dans le plan temporel.

L'acte de l'homme, dans le jeu de ces « aspirations temporelles », le retranche de toute participation à la création générale, puisque le seul effet qu'il ait sur cette création est de contrecarrer la construction de l'aspect temporel de l'homme. Au contraire l'acte, dans le jeu des pulsions temporelles, constituait une participation relative à la création générale, dans son aspect temporel. Et l'acte, dans le jeu des aspirations « totales », constituait une participation totale. Comment devons-nous concevoir le courant de la force vitale au cours de cette participation totale ? Dans ce cas la force se décharge en fin de compte à la terre et y aboutit à zéro comme dans le cas de la participation seulement temporelle, mais, entre sa source et le zéro, elle est passée par l'infini, dégageant dans ce trajet une énergie génératrice d' « être » éternel. Ainsi la force vitale de l'homme peut-elle suivre trois circuits : un grand circuit total réalisant l' « être », un petit circuit réalisant le seul aspect temporel de l'homme, et un circuit nul, ou court-circuit, détériorant cet aspect temporel.

L'homme qui tend à réaliser son être dans le temporel refuse d'autant

sa participation à la création générale, même sur le seul plan temporel, puisque, agissant ainsi, il détériore son aspect temporel. Il refuse la vie, et cela se comprend puisque, ne sachant pas qu'il peut et doit diriger sa vie avec une pensée dégagée de l'influence des pulsions, il ne connaît que la vie temporelle où sa force va se décharger à zéro sans être passée par l'infini ; cet homme sent profondément le besoin de l'infini et se refuse à décharger sa force à zéro, mais ce refus ne lui livre pas l'infini et sa force ne fait que se court-circuiter en l'amoindrissant encore. La rééducation de cet homme exige qu'il comprenne la nécessité où il se trouve pourtant de décharger sa force à zéro, et que ceci peut se faire sans le priver de l'infini puisque, s'il vit selon son Intelligence Indépendante, cette décharge ne s'opérera pas sans qu'il ait créé du même coup son « être » éternel.

Il est évident que les trois sortes d'actes que nous avons décrites n'existent pas à l'état pur chez des hommes distincts, mais toutes trois chez le même homme selon les instants de sa vie. Et il dépend de cet homme, selon les progrès de sa compréhension, que l'importance relative de ces processus se modifie dans le sens favorable à la construction de son « être ».

CHAPITRE III

SUR LES RELATIONS HUMAINES

Leurs pulsions opposent nécessairement les hommes les uns aux autres sur le plan temporel. C'est seulement dans le domaine de l' « être » total que les aspirations des hommes coïncident et, au lieu de les opposer, les unissent. Dans ce domaine, lorsque je construis mon « être », j'ai la connaissance de l'éthique réelle et ne puis me comporter vis-à-vis des autres hommes que d'une façon favorable à la construction de leur « être ». Dans ce domaine, je ne puis me construire sans construire l'autre et je ne puis construire l'autre sans me construire. Il y a donc un *échange* réel. Et, puisque je construis mon « être » en construisant l' « être » de l'autre, je puis travailler à la construction temporelle de l'autre (impliquée dans sa construction totale) sans rien attendre de lui pour ma propre construction temporelle (celle-ci étant également impliquée dans ma construction totale) ; par conséquent, sur le plan temporel, je puis servir l'autre sans demander aucun service en retour, d'une façon entièrement gratuite.

Sur le plan temporel isolé du domaine de l' « être » total, au contraire, il ne peut plus y avoir d'échanges réels, puisqu'un échange réel suppose dans ce qui est échangé une identité d'essence, et que, dans le temporel, les choses sont évidemment d'essences différentes. Sur ce plan, au cours des pulsions de l'homme, ou de ses « aspirations temporelles », il n'existe que des *trocs*, dont nous allons décrire les différentes variétés.

Nous étudierons successivement ce qui se passe dans le domaine des pulsions, puis dans celui des « aspirations temporelles ». Nous verrons que, dans le domaine des pulsions, il existe des trocs *honnêtes*. Dans le domaine des « aspirations temporelles », nous trouverons des trocs *frauduleux*, ou *pervers*, lorsque le sujet se divinise sans projeter sa divination sur l'objet, et des trocs *illusoires* lorsque sujet et objet projettent leur

divinisation l'un sur l'autre. Tous ces trocs font l'objet de *pactes* tacites. (Dans cet exposé, nous serons parfois obligé de faire usage du mot « échange » dans son acception ordinaire, bien que, encore une fois, il ne puisse y avoir aucun échange réel dans le plan temporel).

Avant d'entrer dans aucune description de détail, il nous faut préciser quelles sont les choses qui font l'objet de trocs dans le temporel. L'homme cherche l'*affirmation* de son « être ». Il la trouve dans la satisfaction de ses pulsions libidinales, en investissant sa libido dans le monde extérieur (les mots « libido », « libidinal », seront utilisés ici dans leur acception la plus vaste) ; agissant ainsi, il s'*affirme*. Mais l'objet où cette libido est investie en reçoit un effet contraire, il est nié d'autant. Nous dirons donc que le sujet qui investit sa libido dans un objet *mange* cet objet, et que cet objet *est mangé*. Chaque homme désire manger et craint d'être mangé. Le fait de manger, de s'affirmer en satisfaisant sa libido aux dépens d'un objet, constitue, pouvons-nous dire, la marchandise impliquée dans le troc. Mais chaque homme, avons-nous vu, craint d'être mangé. Il se défend contre ce danger. Et il désire être aidé dans cette défense ; il désire qu'un autre le protège contre tout ce qui, autour de lui, le convoite comme une proie possible ; il désire *être affirmé* de cette façon par un autre. L'action de protéger un autre être constitue donc une valeur d'échange ; c'est là qu'est le deuxième terme de l'échange, c'est le prix qui équivaudra à la marchandise constituée par la satisfaction libidinale. Ainsi donc il y a d'une part les diverses satisfactions libidinales, qui sont de sortes indéfiniment multiples, et d'autre part il y a la protection contre la libido du monde extérieur, l'amour protecteur, qui, existant indépendamment des divers gestes par lesquels il peut se manifester, est *uniforme* et analogue par conséquent à l'*argent*, valeur uniforme avec laquelle on peut obtenir des marchandises de toutes sortes. (C'est de cette manière que l' « amour » doit être compris dans le plan temporel. Il y aurait erreur et confusion à employer le mot « amour », comme le langage ordinaire le fait, pour désigner l' « appétit », le désir d'investir sa libido dans un objet).

Ainsi donc les trocs du plan temporel, les *commerces* des hommes, se font entre *s'affirmer* et être *affirmé ;* s'affirmer, c'est prendre sa satisfaction libidinale, c'est la marchandise du troc ; être affirmé, c'est recevoir l'amour qui protège contre les appétits du monde extérieur, amour qui est l'argent du troc.

Nous pouvons maintenant entrer dans le détail des différents commerces entre les hommes. Nous allons voir d'abord ceux au cours desquels le sujet et l'objet sont animés tous deux par des pulsions naturelles (et ni l'un ni l'autre par des « aspirations temporelles »). Ces commerces, avons-nous dit, comportent des trocs honnêtes, faisant l'objet de pactes tacites honnêtes. Il est quatre sortes de ces pactes :

A) Le sujet satisfait sa libido aux dépens de l'autre (ou objet) et,

en échange, il lui donne son amour, sa protection contre les appétits du reste du monde extérieur. Il « mange » l'autre et empêche qu'il soit « mangé » par d'autres personnes. C'est le commerce *viril*. L'homme normal prend la femme et, en échange, la protège. Il s'affirme lui-même en prenant la femme et il affirme la femme en la protégeant contre la négation des autres.

B) Le sujet permet à l'autre de satisfaire sa libido à ses dépens et, en revanche, il demande que l'autre lui donne son amour, le protège. Il se laisse manger par l'autre et il demande que cet autre le protège contre les appétits du reste du monde. C'est le commerce féminin .La femme normale se laisse ou même se fait prendre par l'homme et demande que cet homme la protège. Elle permet à l'homme de s'affirmer à propos d'elle, et elle demande à être affirmée par son amour.

Ces deux commerces sont donc l'un viril, l'autre féminin. Ils représentent les attitudes respectives normales de l'homme et de la femme en ce qui les distingue, c'est-à-dire au point de vue sexuel. Ce point de vue implique toutes sortes de comportements et dépasse de beaucoup le simple point de vue génital.

L'homosexualité se traduit par l'inversion des attitudes. L'homme peut n'accomplir jamais l'acte sexuel qu'avec des femmes, n'avoir que la femme pour but génital, et être cependant homosexuel en ce qu'il adopte la deuxième attitude que nous avons décrite ; c'est-à-dire s'il demande l'amour protecteur des femmes à qui il donne la satisfaction de leur libido. Une femme peut n'accomplir l'acte sexuel qu'avec des hommes et être pourtant homosexuelle si elle obtient de ces hommes la satisfaction de sa libido en leur accordant en échange son amour protecteur ; une telle femme se conduit en homme ; elle revendique le pénis qui, anatomiquement, lui manque. Ceci ne veut pas dire que la femme qui se conduit en femme ne satisfait pas sa libido ; elle la satisfait ; mais elle ne trouve pas cette satisfaction à prendre l'homme et à le payer en le protégeant, elle la trouve à se faire prendre par l'homme et à se faire payer par sa protection ; cette femme accepte sa nature de femme, elle accepte l'absence de pénis.

On voit donc que le comportement masculin ou féminin est indépendant de la conformation anatomique ; c'est un facteur psychologique. Et il est de règle de rencontrer ces deux attitudes, avec une intensité variable, chez tous les êtres des deux sexes. Le comportement féminin, si fréquent chez les deux sexes, se manifeste par exemple très nettement dans le plaisir que tant d'êtres éprouvent à se voir l'objet du désir de quelqu'un d'autre, car cela leur donne droit au service de cet autre, à son amour. C'est comme un commerçant dont la marchandise est appréciée ; cela lui donne l'occasion de faire des affaires, de s'enrichir.

Nous allons voir maintenant deux autres sortes de trocs qui sont un peu plus difficiles à comprendre :

C) Le sujet aime, protège l'autre, non plus cette fois-ci pour le payer d'accepter l'investissement de sa libido, mais pour payer le renoncement de l'autre à investir sa propre libido. Tel sera par exemple le cas d'un homme qui ne désire pas sa femme mais la protège, l'entretient, à condition qu'elle ne se donne à personne d'autre. (On peut évidemment, dans cet exemple, inverser les sexes). Le sujet affirme l'objet en le protégeant mais lui interdit, en revanche, de s'affirmer lui-même par le jeu de sa libido ; en obtenant de l'objet ce sacrifice qui lui est dédié, le sujet se fait affirmer de façon indirecte. Ce troc correspond à une castration de l'objet par le sujet.

D) D'autres fois, le sujet, par un mécanisme inverse, renonce à investir sa libido mais exige en échange l'amour protecteur de l'autre. Tel est le cas, par exemple, d'un homme qui se contraint à une stricte discipline morale à condition que son entourage l'aide, le serve, et qui crie à l'injustice au moindre tort qu'on lui fait. Ici le sujet, sacrifiant sa propre affirmation, affirme indirectement l'autre ; en échange, il exige que l'autre l'affirme. Le sujet se fait châtrer par l'objet.

Dans ces quatre commerces, les trocs étaient honnêtes. Quand une relation de ce genre s'établit entre deux êtres, et se trouve capable de durer, une sorte de pacte tacite existe entre ces deux êtres. Nous allons voir maintenant deux sortes de trocs malhonnêtes, ou encore *pervers :*

E) Le sujet investit sa libido dans l'objet mais ne lui donne en échange aucun amour protecteur (il mange sans payer). Il s'affirme et refuse d'affirmer l'autre. Pourquoi l'objet se prête-t-il à ce commerce frauduleux ? Ceci n'est possible que parce que l'objet trouve une affirmation dans l'injustice même dont il est victime, dans son acceptation de la négation que le sujet lui inflige. La négation n'est évidemment qu'une négation, mais l'acceptation de la négation extérieure, le fait de la supporter en continuant à être est une affirmation de l'être. Ceci n'est possible que parce que l'objet, par une « aspiration temporelle », se divinise lui-même et se place ainsi sur un plan où le oui et le non temporels s'équivalent. Et s'il agit comme il le fait, c'est parce qu'il se divinise lui aussi et se place sur un plan où la justice du plan temporel disparaît. Le sujet est *sadique*, l'objet est *masochiste*. L'attitude du sujet peut être qualifiée de « satanique ».

F) Le sujet, cette fois, exige l'amour protecteur de l'autre mais lui refuse l'investissement libidinal. Il reçoit l'argent mais ne donne rien à manger en échange. Il se fait affirmer par l'amour de l'autre mais refuse à l'autre le droit de s'affirmer à ses dépens. Ceci n'est possible que parce que l'objet, se divinisant lui-même, trouve une affirmation de son Ego dans le rôle désintéressé qu'il joue, c'est-à-dire, comme dans le cas précédent, dans l'injustice dont il est victime, et par le même mécanisme.

Et ici aussi le sujet se divinise puisqu'il pense avoir droit à l'amour sans avoir à rien donner en échange. Alors que nous avions tout à l'heure un sadisme actif et un masochisme passif, nous voyons maintenant un sadisme passif et masochisme actif.

G) Nous allons décrire enfin une dernière sorte de commerce où le sujet et l'objet se divinisent l'un l'autre en projetant l'un sur l'autre leur auto-divinisation. On voit la réalisation de ce commerce, par exemple, dans l'amour-passion réciproque. Nous avons ici une simulation des échanges réels qui ne peuvent exister que dans le domaine de l' « être ». L'homme qui aime une femme d'un amour-passion, dit « spirituel », ne satisfait pas sa libido en cette femme, il renonce à sa libido ; ce n'est pas là qu'il trouve son affirmation mais dans la contemplation de sa propre divinité projetée sur la femme ; il se fait affirmer ainsi par la perfection de la femme aimée. Comme il n'a rien pris dans le plan temporel, il n'a pas à donner quoi que ce soit en échange; aussi ne protège-t-il pas la femme aimée. Ce n'est pas sur ce plan qu'il l'affirme mais en la plaçant sur le plan de l' « être » qui est celui de l'affirmation proprement dite. De même la femme ne laisse pas l'homme s'affirmer en la prenant, elle l'affirme directement en le plaçant sur le plan divin ; et elle ne se fait pas affirmer par la protection de l'homme mais par la divinisation qu'il projette sur elle.

Il y a là aussi une sorte de pacte, mais à vrai dire rien n'est plus troqué sur le plan temporel ; on ne peut pourtant pas parler d'échange réel puisque la divinisation du sujet, projetée ensuite sur l'objet (et inversement), est illusoire. Il y a échange d'illusions, où sujet et objet se châtrent, chacun de son côté, puisqu'ils refusent l'investissement libidinal pour trouver une affirmation d'une sorte plus haute.

Tels sont, rapidement écrits, les divers commerces existant entre les êtres. On les retrouvera derrière toute les relations humaines purement temporelles si on les examine avec une suffisante souplesse d'esprit, si on se souvient que le troc se fait toujours entre une activité et une passivité, entre s'affirmer par le « plaisir » et être affirmé par l' « amour », et que le renoncement à une activité constitue, non pas un zéro, mais une passivité effective.

Toujours le troc est dissymétrique et se fait entre une activité et une passivité qui s'emboîtent l'une dans l'autre ; telle est la loi, et il ne saurait y avoir de troc entre deux activités ou deux passivités. Parfois telle relation paraît symétrique, mais un examen plus approfondi montre qu'il n'en est rien et que cette apparence vient de la coexistence de deux trocs dissymétriques analogues. Tel est le cas, par exemple, d'une amitié entre deux hommes (ou deux femmes) où chacun semble avoir vis-à-vis de l'autre la même attitude. Nous y trouvons deux trocs dissymétriques ; dans un premier troc, l'ami A, actif, prend son plaisir aux dépens de l'ami B dans les satisfactions narcissiques que lui procure la considération de B (B est un miroir où A se voit et s'affirme) et, en échange, il affirme

B par son amour protecteur ; au cours de ce même troc, l'ami B, passif, laisse A s'affirmer dans son narcissisme aux dépens de sa considération, et se fait affirmer par l'amour protecteur de A ; dans un second troc, les rôles sont exactement renversés.

Cette dissymétrie nécessaire des commerces humains explique que les relations entre les êtres soient soumises à tant de vicissitudes. Les choses troquées n'étant pas de même nature, il ne saurait y avoir entre elles une réelle adéquation. Chacun des contractants peut voir ce qu'il donne supérieur à ce qu'il reçoit, ou bien, dans la mesure où son complexe du Moi est à type prédominant d'indignité, il verra ce qu'il reçoit supérieur à ce qu'il donne.

Il est encore un cas où le troc paraît symétrique et où pourtant il n'en est rien. On le rencontre dans ce « pacte de non-agression » que constitue la relation mondaine, policée, « bien élevée » ; chacun des contractants s'abstient symétriquement de prendre son plaisir aux dépens de l'autre, en une neutralité qui est une affirmation apparente. Mais le terme même de « neutralité » montre bien qu'il n'y a là ni force active ni force passive et que, par conséquent, il n'existe pas ; ce n'est que dans l'abstraction mathématique que zéro équivaut à zéro.

Dans tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, nous avons supposé qu'une transaction s'établissait entre deux êtres. Mais il faut comprendre que, antérieurement à la réalisation d'aucun pacte, chaque être a, de par sa nature, une certaine attitude « commerciale », qui lui est propre, vis-à-vis du monde. Chaque être va, dans la vie, porteur d'un certain pacte qui le caractérise et le proposant à la signature de tout ce qui l'entoure, êtres et choses. Selon qu'il trouve ou non une réponse favorable, il est adapté ou inadapté. Mais dans l'appréciation de cette réponse gît un risque considérable ; car le pacte est implicite, et la certitude absolue que l'autre l'a signé est toujours illusoire. Voyons un enfant, par exemple, qui, offrant au parent son obéissance, son renoncement au plaisir égoïste, exige en retour un amour unique, total ; si le parent montre ensuite sa préférence pour un frère ou une sœur plus jeune, voilà qu'aux yeux de l'enfant il a rompu le pacte, l'équilibre intérieur de cet enfant s'effondre et il lui faut procéder d'urgence à des remaniements intérieurs qui n'iront pas sans dommage pour son « être ». Son « adaptation » était précaire ; la voilà détruite et il en faut chercher une autre.

Certains êtres sont porteurs d'un pacte malhonnête selon lequel ils prendront et ne donneront rien. Parmi eux, certains ne savent pas s'adapter, d'autres si. L'assassin, qui doit tuer pour prendre de l'argent, est un sadique inadapté. Mais Don Juan est un satanique adapté ; bien qu'il satisfasse sa libido sans donner d'amour, il trouve preneur en donnant l'illusion que la satisfaction narcissique qu'il procure à chaque femme sera éternelle. De même est adapté l'escroc qui réussit sous la protection des lois. De même le chef d'Etat qui spécule sur les idéaux patriotiques ou sociaux de ses sujets.

Il est intéressant de se demander maintenant quels sont les rapports humains d'un homme ou d'une femme qui vit en réalisant son être total. (Rappelons tout d'abord que la clarté de l'exposé nous oblige seul à distinguer l'homme qui ne réalise jamais son « être » total, de l'homme qui le réalise toujours. En fait, un homme donné peut, s'il vit en certains instants selon le mode uniquement temporel, vivre en d'autres instants selon le mode total où s'intègre alors le mode temporel). Nous avons dit que l'homme (l'être humain sans distinction de sexe) qui construit son « être » effectue des échanges réels avec les autres puisqu'il ne saurait agir avec les autres que d'une façon favorable à la construction de leur « être ». Il se peut que l'échange réel ne comporte aucun « commerce » tel que ceux que nous avons décrits. Tel est le cas, par exemple, de la relation juste entre le parent et l'enfant ; le parent donne l'amour protecteur sans aucune contre-partie de satisfaction libidinale corporelle ou narcissique ; il n'y a pas de pacte bilatéral ici, dans le temporel, mais don gratuit ; ce n'est pas dans le temporel que l'échange s'opère mais dans le domaine total ; le parent, en nourrissant et élevant l'enfant, travaille à la construction de son « être » ; et l'enfant, au cours de cet acte, donne au parent le moyen de réaliser son propre « être ». Tel est le cas aussi de ce que peut être une amitié juste ; chacun des deux amis donne à l'autre son amour protecteur sans rien lui demander en échange ; mais, dans le domaine total, chacun, ce faisant, reçoit de l'autre le moyen de construire son « être ». (1)

Mais il se peut aussi que l'échange réel comporte, englobé dans le domaine total, un aspect temporel manifesté par un « commerce ». Mais alors on ne saurait observer n'importe lequel des commerces que nous avons décrits. Au regard de la réalisation de l'« être », ces commerces ne se valent pas. Tous ceux qui comportent une « castration » sont incompatibles avec cette réalisation. C'est dire que les deux premiers sont seuls justes. Le dernier que nous ayons décrit, qui comportait l'échange illusoire de fausses divinisations, comporte en effet une double castration effectuée sur soi-même par le sujet et l'objet. Les deux commerces que nous avons appelés « pervers » comportent eux aussi une destruction, une amputation ; dans le sadisme actif, le sujet détruit l'objet ; dans le sadisme passif, l'objet détruit le sujet. Enfin, dans les deux commerces que nous avons appelés « honnêtes » mais où l'un des contractants paie par un renoncement, il y a castration, soit de l'objet par le sujet, soit du sujet par l'objet.

Les deux premiers commerces que nous avons décrits sont donc seuls compatibles avec la réalisation de l' « être ». Mais pour un être d'un sexe donné, un seul de ces deux commerces est juste, le commerce actif pour

(1) On ne confondra pas ces dons gratuits avec l'acte de l'homme «charitable» qui réclame, en échange de son service, une satisfaction narcissique venant soit de la reconnaissance de l'être qu'il oblige, soit de la contemplation de sa propre vertu, soit de son union avec un « Dieu » qui n'est qu'une projection de son Ego sur un certain système d'idées.

l'homme, le commerce passif pour la femme. Car l'aspect temporel de l'acte doit être adéquat à la conformation corporelle pour pouvoir être intégré dans l'acte réalisateur total de l'être auquel est attribuée cette conformation. Là encore, l'être ne peut opérer sa réalisation sans *accepter* entièrement sa nature. (Rappelons une fois de plus que la manifestation d'un commerce temporel, actif ou passif, s'il doit être en accord avec la conformation sexuelle, ne comporte pas nécessairement une réalisation génitale effective et que la chasteté, si elle n'est pas nécessaire à la réalisation totale de tout homme, ne saurait pas davantage être systématiquement condamnée).

Après avoir décrit ainsi sommairement les relations entre les êtres vivant tant selon le mode total que selon le mode temporel, nous voulons étudier de plus près la genèse et la nature des relations existant selon le mode temporel.

Ce n'est que dans le domaine de l' « être » total, nous l'avons vu, que le sujet et l'objet d'une relation peuvent être réellement unis; là seulement leurs intérêts coïncident et le même geste peut les affirmer tous les deux. Dans le plan temporel, moi et l'autre, nous nous opposons ; ici le geste par lequel je m'affirme nie l'autre et le geste par lequel j'affirme l'autre me nie. De l' « être » total sont pourtant issues en moi deux tendances : à m'affirmer et à affirmer l'autre ; car j'ai besoin d'entrer en relation avec lui pour construire mon être et cela ne se pourrait pas si je le niais. L'autre et moi étant opposés dans le temporel, comment puis-je à la fois tendre à m'affirmer et à affirmer l'autre sans jamais tendre à me nier ?

Cette difficulté apparente se résout par ceci, que je tends à m'affirmer comme supérieur à l'autre là où je lui suis temporellement supérieur, et que je tends encore à m'affirmer mais comme inférieur là où je suis temporellement inférieur à l'autre. En somme, je m'affirme dans la reconnaissance de ma situation temporelle réelle. Là où je suis supérieur, mon attitude de supériorité m'affirme ; là où je suis inférieur, mon attitude d'infériorité m'affirme aussi. (Sexuellement, par exemple, l'homme s'affirme en étant actif, et la femme s'affirme également en étant passive). En tout être donc existe un sentiment de supériorité et un sentiment d'infériorité (qu'il ne faut pas confondre avec les complexes de mêmes noms que nous trouverons plus loin). Dans les diverses circonstances qui me mettent en relation avec un autre, l'une ou l'autre de ces deux attitudes joue en moi selon le degré d'efficacité relative des facultés qui sont concernées en moi par la circonstance présente, par rapport aux facultés de l'autre. Là où je suis le plus fort, je m'affirme par l'activité ; là où je suis le plus faible, je m'affirme par la passivité. Et, dans les deux cas, je permets à l'autre de s'affirmer de même ; quand je suis le plus fort, mon activité permet à l'autre, passif, de s'affirmer dans son infériorité ; quand je suis le plus faible, ma passivité permet à l'autre de s'affirmer dans sa supériorité. C'est la puissance virtuelle de mes fonctions qui, en chaque cas, règle l'activité ou la passivité de mon

attitude. Certains êtres ont des fonctions puissantes et adoptent presque constamment l'attitude active, d'autres ont des fonctions faibles et adoptent presque constamment l'attitude passive ; d'autres encore ont des fonctions de puissances très différentes et adoptent une attitude dans un domaine et l'attitude opposée dans un autre domaine. Ainsi se règlent en chaque être ses deux composantes, active et passive. Dans le domaine d'une certaine fonction donnée, où je possède une puissance donnée, l'attitude que j'adopterai dépendra de la puissance que je rencontrerai chez l'autre ; c'est pourquoi, par exemple, dans le domaine sexuel, chaque être possédera une composante hétérosexuelle et une composante homosexuelle.

Mais chacune des deux composantes, active ou passive, est double à son tour. En effet, chacun des comportements, actif et passif, concerne à la fois moi et l'autre, et se divise donc en deux tendances ; l'une qui me concerne, l'autre qui concerne l'autre. Prenons, par exemple, le comportement sexuel de l'homme viril : l'homme s'affirme en prenant la femme ; et il affirme la femme en la protégeant ; cela fait déjà deux tendances, toutes les deux actives. Mais d'autre part les deux tendances homosexuelles d'être pris et protégé par l'autre ne sont pas nulles en cet homme, elles existent vivement en lui sous leur aspect négatif, il refuse d'être pris et protégé par la femme ; et ces deux refus constituent encore deux tendances actives. Il y a donc bien quatre tendances, dont deux ressortissent à la composante hétérosexuelle et deux à l'homosexuelle. A l'intérieur du même homme, il y a quatre personnages sexuels différents, dont deux ressortissent à l'homme qu'il réalise en fait, et deux à la femme qu'il est virtuellement et qu'il refuse de réaliser.

Ces distinctions seraient sans intérêt si chaque homme était entièrement viril et chaque femme entièrement féminine. Mais il n'en est rien et certains comportements seraient incompréhensibles si l'on ignorait les quatre tendances que nous venons de dire.

Nous décrirons ces comportements en nous aidant du tableau suivant :

	Normal	Homosexuel	Mixte	Mixte
Composante masculine :				
— le sujet prend l'autre :	+ act.	— pass.	+ act.	— pass.
— le sujet protège l'autre :	+ act.	— pass.	— pass.	+ act.
Composante féminine :				
— le sujet est pris par l'autre :	— act.	+ pass.	+ pass.	— act.
— le sujet est protégé par l'autre :	— act.	+ pass.	— act.	+ pass.

L'homme normal, entièrement masculin, est, comme nous l'avons déjà vu, toujours actif, dans sa réalisation des deux premières attitudes et dans son refus de réaliser les deux dernières. L'homosexuel complet est toujours passif, d'une part en s'abstenant de prendre et de protéger

(ici c'est une abstention passive et non un refus actif) d'autre part en se laissant prendre et protéger par l'autre.

Mais deux cas mixtes sont également possibles. Tel homme, par exemple, possède physiquement une femme (et en cela il est actif), mais c'est la femme qui a pris l'initiative du rapport (en cela il est passif) ; la femme, qui a pris sa satisfaction libidinale, veut en échange le protéger, mais il s'y refuse (en cela il est actif) ; mais lui s'abstient de protéger la femme (en cela il est passif). Dans un second cas mixte, tel homme accepte la protection d'une femme (passif) et la protège (actif) ; il est impuissant avec cette femme (passif), mais cette impuissance manifeste un refus d'être pris par l'autre (actif).

Tout ce que nous venons de voir se rapportait à des êtres chez qui jouaient des pulsions naturelles simples où ils ne projetaient pas leur possibilité de réalisation totale. Les comportements sont différents chez les êtres mûs par des « aspirations temporelles », qui projettent dans le temporel leur possibilité de réalisation totale. Ici les attitudes intérieures que nous avons appelées sentiments de supériorité et d'infériorité deviennent complexe de supériorité (ou complexe du « Roi ») et complexe d'infériorité (ou complexe d'indignité). Dans ces complexes, où les sentiments de supériorité ou d'infériorité ont reçu une attribution d' « absolu », l'une des deux composantes sexuelles est affectée par un de ces complexes et se trouve ainsi modifiée dans un sens absolu ; l'autre composante disparaît donc, éclipsée.

C'est ici que nous retrouverons les deux sadismes et les deux masochismes :

A) *Sadisme actif :* il y a complexe du Roi, affectant la composante masculine ; la composante féminine disparaît ; il n'y a plus dans le sujet qu'un homme, mais un homme pervers qui prend l'autre et se refuse à la protéger (homme pervers actif). Les deux éventualités qui font partie de la composante féminine, être pris et être protégé, ne sont ni acceptées ni refusées, elles n'existent pas.

B) *Masochisme passif :* il y a complexe d'indignité affectant la composante féminine ; la composante masculine disparaît ; il n'y a plus qu'une femme, mais une femme perverse qui se laisse prendre et accepte de n'être pas protégée (femme perverse passive).

C) *Sadisme passif :* il y a complexe d'indignité affectant la composante masculine ; la composante féminine disparaît ; il n'y a plus qu'une femme perverse qui exige d'être protégée mais refuse d'être prise (femme perverse active).

D) *Masochisme actif ;* il y a complexe d'indignité affectant la composante masculine ; la composante féminine disparaît ; il n'y a plus qu'un homme pervers qui se laisse contraindre à protéger l'autre et accepte de ne pas le prendre (homme pervers passif).

Dans toutes ses perversions, le sujet exalte l'une de ses composantes jusqu'à un absolu de dignité ou d'ignominie, et, par conséquent, nie

l'autre. Le sadique actif exalte sa partie masculine jusqu'à un absolu de dignité, il affirme cette partie en proclamant son droit de prendre et de ne pas protéger ; il nie d'autre part sa partie féminine, celle qui participe de la nature de l'autre, de l'objet, et qui devrait l'obliger à protéger cet objet. La femme masochiste passive exalte sa partie féminine jusqu'à un absolu d'ignominie, elle affirme cette partie en proclamant son devoir de se laisser prendre et d'accepter que l'autre ne la protège pas. Elle nie d'autre part sa partie masculine, celle qui participe de la nature de l'autre et devrait demander à l'autre sa protection.

Nous venons de voir comment les relations humaines sont affectées par la tentative que fait l'homme d'effectuer sa réalisation totale en continuant cependant à vivre selon le mode uniquement temporel, lorsqu'il veut affirmer dans le monde son Ego, sa divinisation illusoire. Nous avons vu que, lorsque l'homme se divinise sans projeter cette auto-divinisation hors de lui, apparaissaient les divers sadismes et masochismes. Mais nous savons aussi que l'homme, d'autres fois, projette hors de lui sa fausse divinité et que cette projection donne lieu à des relations d'une tout autre sorte. Comment faut-il comprendre cette projection ? Pourquoi l'observe-t-on chez certains hommes et ne s'effectue-t-elle pas chez d'autres ?

Pour comprendre ce point, il faut se souvenir que, dans le plan temporel, dans le plan de la Mère, on doit distinguer deux domaines : l'un est grossier, matériel, physique, l'autre est subtil, psychique. Dans le domaine physique, perception et action exigent un contact matériel ; le corps y est seul impliqué. Dans le domaine subtil, les contacts matériels, les corps, ne sont impliqués que comme des moyens ; ce qui, en fin de compte, est échangé est sans corps, sans matière. Quand je participe à la sensibilité de J.-S. Bach en entendant sa musique, il y a bien un moyen matériel, mais ce que je reçois de Bach, en fin de compte, est d'une autre sorte d'essence, subtile. La Patrie pour laquelle un homme donne sa vie est une réalité que l'homme a perçue à travers la matière, mais qui n'est pas matérielle mais psychique, subtile. Dans le monde temporel, il y a deux mondes d'essences différentes. Et, si tous les hommes perçoivent également les réalités matérielles, ils diffèrent au contraire beaucoup dans leur possibilité de percevoir les réalités subtiles.

Et c'est de cette possibilité que dépend la projection, hors de l'homme, de son auto-divinisation illusoire. Celle-ci est en effet une réalité subtile ; (illusoire au regard de l' « être » total, elle est une réalité relative du plan temporel). Elle ne peut se détacher du corps du sujet pour affecter une autre réalité temporelle qu'en passant par le domaine subtil ; le sujet ne peut percevoir une autre chose sous l'angle divin sous lequel il se perçoit lui-même que s'il atteint cette autre chose par sa propre possibilité subtile.

Nous avons dit que l'homme qui a une possibilité de réalisation totale et qui commet la faute d'Œdipe tente cette réalisation dans le plan temporel. Il se divinise de façon illusoire et tente d'affirmer ce faux

dieu, l'Ego, en des aspirations purement temporelles. Ce faisant, il abdique sa possibilité de réalisation totale, il se « châtre ». Si cet homme a une faible possibilité de perception subtile, il ne percevra les réalités temporelles qu'en mode matériel, le monde matériel sera *réel* pour lui, et il acceptera d'y vivre, d'y agir, d'y tenir une place, de tenter de s'y adapter. Cet homme se châtre spirituellement, puisqu'il perd sa possibilité de réalisation totale, mais il garde pleinement sa possibilité de réalisation matérielle. Mais les choses sont différentes dans le cas d'un homme ayant une forte possibilité de perception subtile ; cet homme ne verra de réalité qu'au domaine qui en comporte le plus et ne pourra en voir aucune au domaine qui en comporte le moins ; or le domaine subtil comporte plus de réalité relative que le domaine matériel. Cet homme donc, dans la mesure où il peut percevoir le domaine subtil, verra le domaine matériel comme sans réalité ; il le percevra, certes, ce domaine ne peut être inexistant à ses yeux, mais il n'acceptera pas de s'y placer, de s'y affirmer. Et il ne faut pas croire qu'il se bornera à dédaigner de s'y affirmer ; il le redoutera, le refusera, le fuira ; car cette affirmation serait pour lui une déchéance, une négation par rapport à sa possibilité d'affirmation dans le domaine subtil. Il refusera la lutte que la vie comporte dans ce plan, non pas qu'il craigne d'y échouer, mais bien d'y réussir ; car cette réussite le situerait, l'établirait dans un plan qui le nie. C'est le mécanisme qui joue dans les névroses d'échec où le sujet préfère un échec qui le rejette hors du domaine matériel qu'il redoute, à une réussite qui l'y établirait. Cet homme n'a pas entièrement peur de la vie, il a peur de la vie pratique, matérielle, parce qu'il court le risque d'y réussir et d'y perdre sa possibilité plus haute, seule réelle à ses yeux. Il n'y a pas là complexe d'infériorité, d'indignité, mais un complexe d'une sorte différente et qu'on pourrait nommer « complexe de l'Etranger », car la tendance de cet homme n'est pas de rester au-dessous du monde matériel, mais en dehors de lui ; s'il tend vers l'échec, ce n'est pas parce que l'échec le place au-dessous des autres, mais parce que, en le rejetant hors des autres, il lui rend cette qualité d'« étranger » à quoi il tient avant tout. Il faut bien comprendre ce que redoute cet homme : ce n'est pas le simple contact du monde matériel, ce n'est pas non plus de se voir affirmer par lui (il recevra au contraire avec avidité tout ce que le monde matériel lui donnera sans qu'il fasse rien pour cela, et à condition que ce don ne l'oblige pas à agir ensuite dans ce monde), mais c'est de s'affirmer activement par sa partie matérielle, car on s'identifie à ce par quoi on s'affirme, et cet homme ne peut accepter de s'identifier à sa partie inférieure. Ici la « castration » est plus complète que lorsque l'affirmation sur le monde matériel était acceptée ; car cet homme n'abdique pas seulement sa possibilité de réalisation totale, mais aussi une grande partie de sa possibilité de réalisation temporelle.

Cet homme, dont les commerces matériels sont très gênés par l'interdiction qui pèse sur lui d'y avoir une part active, ne possède sa liberté

d'action que pour les commerces temporels subtils. C'est par de tels commerces seulement qu'il pourra établir avec les autres des relations ayant de la réalité à ses yeux et ne comportant pas de danger. Il entrera en contact avec les autres hommes, passivement ou activement, par les travaux de l'art, de la science, de la pensée. Mais ces contacts sont partiels, ils ne concernent qu'une partie de lui. Ces modes d'investissement de sa libido sont insuffisants ; certaines forces libidinales, et non des moindres, ne peuvent s'investir sans que le corps s'y affirme en tant que corps, en tant que matière. Le commerce purement matériel lui est interdit, mais il peut mobiliser son corps vers un objet extérieur quand il l'intègre dans la totalité de son Ego subtil et qu'il lance cet Ego vers l'objet. Il agit ainsi lorsqu'il effectue la projection dont nous avons parlé. Il oblige alors une partie de sa libido, qui devrait normalement s'investir d'une façon purement matérielle, à passer par le domaine subtil, il « érotise » cette libido. Ce qui gêne cet homme dans l'investissement libidinal matériel, ce n'est pas la matière de l'objet extérieur, c'est sa propre matière, cette matière par laquelle il ne veut pas s'affirmer pour ne pas s'égaler à elle ; il n'a pas de difficultés du côté de l'objet, et la projection égotiste qui est l'essentiel de toute « passion » peut lancer l'homme aussi bien vers un objet uniquement matériel que vers un objet à la fois matériel et subtil, comme un autre être humain, ou vers un objet uniquement subtil, comme la Beauté, la Vérité, un idéal politique ou patriotique, ou une certaine représentation de Dieu.

D'où vient la possibilité subtile ? Il semble que, de même que pour la possibilité de réalisation totale, elle vienne des ascendants de l'être, de la façon dont ils ont vécu. Mais les circonstances où se déroule la vie des hommes retrouvent leur importance si l'on songe combien elles peuvent favoriser ou défavoriser l'exercice et le développement de cette possibilité. Et le choix de l'objet sur lequel s'effectue la projection égotiste dépend lui aussi à la fois de l'hérédité et des circonstances. Plus un phénomène psychologique est envisagé sous l'angle de son mécanisme général, plus il dépend de l'hérédité ; plus il est envisagé sous l'angle de sa réalisation concrète, plus il dépend des circonstances.

Nous allons pouvoir maintenant, revenant à l'ensemble des « commerces » que nous avons décrits, les envisager sous un angle différent, sous l'angle subjectif.

L'homme s'affirme en investissant sa libido dans le monde extérieur. Mais l'affirmation est ressentie de façon toute différente selon que l'investissement fait partie d'un commerce honnête, ou malhonnête, ou illusoire. (Par commerce malhonnête, nous entendons ici celui où le sujet pense ne rien donner en échange de ce qu'il prend ; il se peut qu'en fait il donne quelque chose sans le savoir, mais ce qui compte ici est le point de vue du sujet.)

Dans le commerce illusoire, l'homme ressent son affirmation au maximum ; en effet, il s'y affirme dans la totalité divine illusoire de son

Ego (qu'il voit comme réelle). Et, en même temps, il affirme l'autre, qui représente le monde, de la même manière. Et, comme il ne donne rien à l'autre sur le plan temporel, rien ne le nie.

Dans un commerce malhonnête (sadisme-masochisme), l'homme ressent son affirmation avec moins de perfection, puisqu'il n'y affirme plus l'autre en même temps que lui-même, mais encore avec une grande intensité puisqu'il s'y affirme encore comme Dieu.

Dans un commerce honnête, au contraire, l'homme ne saurait à proprement parler ressentir aucune affirmation temporelle puisqu'il donne autant qu'il reçoit, puisqu'il accepte d'être nié autant qu'il affirme.

Ceci explique les trois goûts intérieurs différents que l'homme œdipien ressent au cours de ses divers commerces. Le commerce honnête est fade, sans goût. Le commerce illusoire a un goût puissant et exquis, puisque l'homme s'y voit Dieu, dans un monde divinisé. Le commerce pervers a un goût puissant, puisque l'homme s'y voit Dieu, mais amer, puisqu'il est dans un monde sans divinité.

L'homme préfère évidemment le goût puissant et exquis au goût puissant et amer, et celui-ci au goût fade. Il s'efforce d'avoir le mieux.

Mais encore doit-il avoir en lui ce qu'il faut pour atteindre tel ou tel commerce. Nous savons, par exemple, que le commerce illusoire suppose une possibilité d'auto-divinisation et une possibilité de perception subtile qui permettent la projection de l'Ego sur l'objet. Sans doute, tout homme a en puissance ces deux possibilités, mais il faut qu'il les ait avec une force suffisante pour l'établir dans le commerce auquel elles donnent accès. En effet, si nous envisageons ainsi les commerces en trois plans superposés, il faut bien voir que l'établissement de l'homme sur un certain plan, qui ne soit pas le plus bas, comporte un sacrifice sur le ou les plans inférieurs. Prenons l'exemple du sadique, qui est sur le plan moyen ; le commerce pervers qu'il exerce sacrifie cette partie de lui qui correspond aux commerces honnêtes et qui tremble devant la loi de son plan ; son personnage sadique doit être assez fort pour *surmonter* son personnage honnête, qui existera toujours, et qui, s'il ne peut lui apporter positivement qu'une satisfaction fade, peut lui causer négativement des souffrances vives. Il faut au sadique un certain courage pour être sadique, et ce ne sera pas un paradoxe s'il juge parfois comme une faiblesse tel geste honnête qu'il peut faire. De même le passionné, qui et sur le plan supérieur et y exerce un commerce illusoire, doit sacrifier en lui les deux personnages correspondant aux deux plans inférieurs ; et cela ne va pas sans une souffrance qui ne cesse d'être ressentie que dans la mesure où elle est surmontée. Car chacun des deux plans inférieurs comporte une loi interdisant l'accès du plan sus-jacent, et la transgression de cette loi est menacée de souffrance (menace non suivie d'effet, mais qui, pourtant, ne peut être affrontée sans un courage qui suppose, derrière lui, une force suffisante d'appel du plan sus-jacent).

Cette loi vient de ce que, si les trois plans sont disposés dans l'ordre

que nous venons de dire au point de vue subjectif du goût ressenti par le sujet, ces plans doivent être vus, du point de vue de l'« être », dans l'ordre inverse. Du point de vue de l'« être », le plan honnête est le plus haut, le pervers est moins haut, et l'illusoire est le plus bas. Car le commerce honnête a exactement l'aspect que revêtirait dans le temporel la réalisation totale ; le commerce pervers a un aspect qui s'en éloigne déjà, et le commerce illusoire en est encore plus éloigné. C'est de l'« être » que vient, dans chaque plan, la loi interdisant l'accès du plan suivant. La menace formulée par cette loi est suivie d'effet objectif, mais non pas d'effet subjectif, parce que l'homme, à mesure qu'il approfondit la faute d'Œdipe, s'aveugle davantage et consomme dans le temporel avec une intensité croissante, et un délice croissant, ses prérogatives éternelles virtuelles. Si l'accès à un plan plus délicieux doit surmonter le personnage du plan antérieur et ne saurait l'abolir, c'est parce que ce personnage, qui est plus près de l'« être », qui a plus de réalité, ne saurait être tué par un personnage qui en a moins.

Nous voyons donc que l'homme ne peut gravir l'échelle subjective des « commerces » que dans la mesure de ses moyens. Mais il la gravit autant qu'il le peut ; l'homme qui fait la faute d'Œdipe s'éloigne autant qu'il le peut de l'« être », et il n'est retenu dans sa regrettable réussite que par l'insuffisance de ses moyens. Ainsi se comprend la parole de l'Evangile : « Les premiers seront les derniers ».

Dans tout ce qui précède, nous avons parlé des commerces honnêtes en bloc, sans distinguer les deux premiers des derniers. Il nous faut revenir maintenant sur cette distinction. Car elle va nous montrer cette notion très importante que les deux premiers commerces, l'un valable pour l'homme, l'autre pour la femme, sont seuls de réels commerces honnêtes et qu'ils sont incompatibles avec la faute d'Œdipe.

Dans les deux commerces honnêtes que nous avons décrits sous les rubriques C) et D), l'un des contractants, au lieu de donner du plaisir à l'autre, c'est-à-dire d'accepter de subir l'investissement de la libido de l'autre, renonce à l'investissement de sa propre libido. Il s'inflige la contrainte de la « morale » de son milieu, il est « vertueux », moyennant quoi il demande à être protégé. Mais, dira-t-on, la « vertu » ne comporte pas un renoncement total aux investissements de libido ; le mari « vertueux » peut faire l'acte sexuel avec sa femme. L'objection serait valable si la règle morale résultait d'un libre décret du sujet ; mais, dans le cas dont nous parlons, cette règle est subie comme une contrainte extérieure ; sans cela d'ailleurs, le fait de s'y soumettre n'aurait aucune valeur d'échange. Dès lors, il est évident que les investissements libidinaux *autorisés* par le monde extérieur ne constituent pas la moindre affirmation de soi, et qu'ils ne comportent même pas un goût fade, mais pas de goût du tout. Cet homme donc, s'il investit tout de même sa libido comme la « morale » le lui permet, n'en retire rien du point de vue de son affirmation, ce qui revient à dire que cet investissement est subjectivement

nul et équivaut à un renoncement total. Donc cet homme renonce à sa libido et demande l'amour protecteur en échange. Nous avons dit qu'il n'y avait pas là un réel commerce honnête. C'est qu'en effet, s'il y a là honnêteté, puisqu'il est honnête de refuser d'être mangé si l'on renonce à manger soi-même, il n'y a pas, à proprement parler, commerce, puisqu'un des éléments du troc est remplacé par un facteur négatif, par une absence.

Telle est l'attitude « commerciale » à laquelle se trouve réduit l'homme œdipien lorsque ses moyens intérieurs ne lui permettent pas d'établir les commerces pervers ou illusoires qui lui procureraient soit le goût puissant et amer, soit le goût puissant et exquis. Il ne peut se résoudre à être actif pour n'obtenir que le goût fade du commerce honnête réel. Il préfère n'avoir pas de commerce du tout, mais au moins n'avoir pas à agir. Il est inerte, il s'endort.

L'homme œdipien ne peut pas établir un commerce honnête réel. Ce commerce dont le goût subjectif, dans le temporel, est totalement fade, est incompatible avec la faute œdipienne qui condamne l'homme à ne goûter sa vie que dans le temporel. Pourquoi se remuerait-il pour n'obtenir qu'une sensation sans goût ? L'homme « total » peut seul établir un commerce honnête réel, et il ne peut même en vouloir un autre, parce que c'est le seul qui soit compatible avec cette réalisation de son « être » qui lui procure la joie immobile du domaine total.

NOTES

I. — Quand nous avons parlé de l'investissement libidinal par lequel l'homme s'affirme dans le monde, nous en avons parlé généralement comme si cet investissement se faisait toujours en mode matériel, comme si quelque chose de matériel était toujours pris à l'objet. Nous n'avons pas assez insisté sur la fréquence et l'importance d'investissements libidinaux au cours desquels l'homme s'en prend, non pas au corps de l'autre, mais à son psychisme et agit sur celui-ci de telle sorte qu'il lui renvoie une image flatteuse de son Ego. C'est Narcisse devant le miroir d'un autre esprit. Le sujet se fait admirer par l'objet pour pouvoir mieux s'admirer lui-même, pour trouver une confirmation objective de sa prétention divine. Cet investissement se rencontre dans toutes les « amitiés » de l'homme œdipien, et surtout dans toutes les relations où un être exerce une domination morale, comme l'on dit, ou plus exactement psychique, subtile, sur un autre être ou sur une communauté. Cette sorte d'investissement peut faire partie des commerces « honnêtes », comme on le voit dans l'amitié où l'ami protège celui qui lui procure cette affirmation. (Encore que cette honnêteté soit fort discutable puisque la protection donnée est chose matérielle tandis que l'affirmation qui est prise est une affirmation égotiste de divinité.) Mais souvent il ne comporte aucune

contre-partie de protection et fait l'objet d'un commerce pervers : le tyran qui se fait acclamer est un sadique actif subtil et ceux qui l'acclament sont des masochistes passifs subtils. Un directeur de conscience, sous le couvert d'une fallacieuse direction morale, peut être un sadique de même sorte. Il pourrait sembler qu'un tel homme ne prend rien à l'autre, mais c'est faux ; il ne lui prend rien de matériel, mais il lui prend, par sa supériorité psychique, une possibilité de s'affirmer ; il le mange, le nie subtilement.

Au cours d'un investissement narcissique de cette sorte, il se peut que le sujet se fasse ornement d'attributs matériels (possession de richesses, de bijoux, etc...), mais il se peut aussi que l'ornement soit constitué par un autre être humain. Tel est le cas, par exemple, de la mère qui orne son Ego des qualités de son enfant pour se regarder soit dans son propre miroir intérieur, soit dans le miroir de l'opinion des gens qui l'entourent. Là aussi quelque chose de non matériel, de subtil, est pris à l'enfant puisqu'il est utilisé comme un objet matériel alors qu'il est une personne humaine. Cette mère abîme son enfant dans sa possibilité de réalisation et l'incline vers un narcissisme semblable au sien.

II. — Nous avons parlé d'autre part des investissements libidinaux comme si nous supposions implicitement que le sujet fait toujours un effort pour prendre l'objet. Il n'en est pas toujours ainsi et l'objet peut venir, de lui-même, se faire prendre. Cette différence est importante à considérer lorsque le sujet, ayant une très forte possibilité subtile, présente le complexe de l'« Etranger ». Cet homme ne tendra jamais le bras pour prendre, car c'est justement cet effort qui lui est interdit parce qu'il le ferait déchoir. Mais que la proie vienne d'elle-même dans sa main et celle-ci se refermera dessus avec une avidité d'autant plus grande que l'interdiction de l'effort était plus sévère. Ceci explique le rôle énorme que joue, dans le comportement de l'« Etranger », l'occasion. Cet homme lutte, fait effort, dans un commerce illusoire, car l'effort ne le fait pas déchoir. Mais on remarquera aisément que tous ces commerces pervers ou honnêtes se sont établis sans lutte de sa part, sans efforts ; ils ont été occasionnels. Pour prendre un exemple trivial, cet homme mangera un bon repas avec une avidité intérieure de gourmet ; mais il ne se donnera pas le moindre mal (sauf si personne ne peut s'en rendre compte et si son propre miroir le tolère) pour avoir un bon repas, et se contentera très facilement du plus médiocre. Il semblera avoir vis-à-vis des êtres un comportement très pacifique, il n'attaquera, matériellement ou subtilement, personne ; mais que l'occasion lui soit donnée et il se révélera nettement sadique.

CHAPITRE IV

SUPÉRIORITÉ ET INFÉRIORITÉ

Dans le conflit qui oppose l'homme œdipien au monde extérieur, l'homme a conscience, en chaque instant, des chances qu'il a de réussir ou d'échouer, de sa supériorité ou de son infériorité. Et la conscience qu'il en prend est toute différente selon qu'existent et jouent en lui la possibilité de réalisation totale, ou possibilité égotiste, et la possibilité de vivre sur le plan temporel subtil, ou selon qu'elles ne jouent pas.

Lorsque ni la possibilité égotiste, ni la possibilité subtile ne jouent, l'homme éprouve des sentiments de supériorité ou d'infériorité selon le degré de la puissance d'action, d'efficience, qui est la sienne dans la circonstance où il se trouve. Mais de quoi dépend exactement cette efficience ?

Elle dépend de deux facteurs. Le premier, c'est la qualité des fonctions qui sont impliquées en l'homme par sa lutte, la qualité de l'instrument avec lequel il agit ; il se sent fort ou faible selon qu'il se sent possesseur d'un bon ou d'un mauvais instrument.

Le second consiste dans le degré de la « sensibilité » de l'homme, nous voulons dire ici dans la façon dont l'homme éprouvera le dommage que lui infligent les coups du monde au cours de la lutte. Les hommes éprouvent ce dommage avec des intensités qui varient beaucoup de l'un à l'autre. Nous allons expliquer ceci en nous plaçant d'abord sur le seul terrain physique. Le corps a des facultés adaptatives, réactives, par lesquelles il neutralise les dommages causés par les contacts agressifs du monde extérieur. La lumière solaire est pour la peau, par exemple, un contact agressif ; mais la peau possède la faculté d'amasser entre ses cellules des grains de pigments qui résistent à la lumière et qui la protègent. Plus cette faculté joue, plus la « sensibilité » de la peau à la lumière va en diminuant. Les efforts imposés aux muscles abîment ces muscles ; mais ils ont une faculté réactive qui les adapte peu à peu à subir cette

agression. De même le corps peut s'adapter au froid, à la chaleur, à la privation de nourriture ou à son excès, etc. Evidemment, cette adaptativité comporte, pour un corps donné, des limites qui ne peuvent être dépassées, mais ces limites sont assez lointaines pour qu'existe en-deçà d'elles une large marge de variation. Si l'on envisage différents corps, on les trouve très différents selon le degré de leur endurcissement à telle ou telle agression extérieure. Chaque corps, selon la rapidité et l'intensité de sa réaction, se trouve plus ou moins exposé, vulnérable, devant une agression donnée, et il y est plus ou moins résistant.

La résistance du corps à une certaine sorte d'agression se développe progressivement lorsque ce corps y est soumis dans des conditions telles que sa faculté réactive ne soit pas débordée par l'intensité de l'agression. La peau ne se pigmente pas si elle est trop longtemps exposée au soleil ; elle est détruite, brûlée. Une certaine intensité d'agression ne développe pas la résistance. Mais celle-ci ne saurait se développer sans agression. Ainsi donc, la résistance d'un corps dépend-elle des circonstances où il a vécu. Mais il existe une certaine transmission héréditaire de la résistance et, par là, elle dépend donc aussi des circonstances où les corps des ascendants ont vécu.

L'une des agressions possibles du monde contre le corps est la douleur physique. Contre la douleur, comme contre la lumière ou le froid, une résistance se développe. Aussi peut-on dire que tous les hommes ne l'éprouvent pas de la même manière. Sans doute, l'homme entraîné à la douleur ne perçoit pas le contact douloureux avec moins de netteté, mais il ressent moins le dommage infligé par ce contact.

La même adaptation réactive s'observe vis-à-vis des contacts non plus agressifs, mais favorables. C'est ainsi qu'une résistance se développe, dans le corps, au plaisir ; le plaisir s'émousse par la répétition.

Nous avons dit que l'homme entraîné à la douleur, s'il ressent moins le dommage infligé par le contact, ne perçoit pas moins ce contact lui-même. Il le perçoit même davantage. Il faut en effet distinguer la perception du contact, qui est une prise de conscience du monde extérieur, de la sensation du dommage ou du bénéfice causé par le contact, qui est une prise de conscience de soi en tant que ce soi est modifié par le monde. A mesure que le corps, sous l'influence répétée d'un contact, s'adapte à ce contact, il voit augmenter la conscience qu'il y prend du monde extérieur et diminuer la conscience qu'il y prend de soi. (Ceci ne doit pas être compris comme une diminution de la conscience de soi ; il y a là une diminution de la conscience que le monde m'apporte de moi, mais, dans la mesure où cet apport extérieur diminue, dans cette mesure peut augmenter la conscience que j'ai de moi librement, spontanément ; je m'affranchis ainsi du monde qui, tout d'abord, était nécessaire à cette conscience. Et même temps que s'amplifie ma conscience du monde, s'amplifie aussi la conscience que je prends de moi-même comme distinct du monde). L'adaptation consiste donc en une diminution de la conscience

de l'influence du monde sur mon corps, mais aussi en une augmentation de la conscience que je prends du monde. Lorsque je m'adapte, je diminue ma « sensibilité » au sens où nous avons employé ce mot tout à l'heure, c'est-à-dire que je deviens moins vulnérable, moins perméable à l'influence extérieure, plus indépendant, mais j'augmente ma sensibilité si nous employons ce mot dans le sens où il signifie que je perçois le monde avec une plus grande précision. Quand je m'adapte à la douleur, je ressens de moins en moins le dommage qu'elle peut me causer, mais, en même temps, je perçois de mieux en mieux le contact douloureux. De même, quand je m'adapte au plaisir, je ressens de moins en moins le bénéfice qu'il peut m'apporter, mais en même temps je perçois de mieux en mieux la chose extérieure qui m'affecte de plaisir ; mon goût s'affine en même temps que mon plaisir s'émousse. Il faut distinguer la faculté de ressentir de la faculté de percevoir car, par la répétition des contacts, elles se modifient en sens inverse.

Tout ce que nous venons de dire à propos du corps, de notre aspect temporel matériel, est aussi vrai de notre aspect temporel subtil. C'est ainsi, par exemple, qu'il en est de notre sensibilité narcissique comme de notre sensibilité physique. L'image que je forme de moi est affectée agréablement ou désagréablement par l'attitude du monde extérieur. Je suis sensible en elle comme je le suis dans ma peau. Et, là aussi, si les contacts extérieurs sont répétés (et si leur répétition ou leur intensité ne dépassent pas ma faculté adaptative), je m'y adapte, c'est-à-dire que je les ressens de moins en moins comme des dommages ou des bénéfices, et que je les perçois avec de plus en plus d'exactitude. Plus souvent je suis exposé à des humiliations (à condition qu'elles ne débordent pas ma faculté adaptative), moins je les ressens, moins je suis « susceptible », et plus, en même temps, je deviens capable de percevoir avec exactitude l'opinion défavorable qu'on a de moi. (Mais ici aussi, de même que le soleil peut brûler la peau au lieu de la bronzer, de même l'humiliation peut briser la résistance dont j'étais capable, au lieu de la fortifier.)

Tout ceci fait comprendre le deuxième facteur, si important, dont dépend l'efficience de l'homme. Il ne suffit pas que ses fonctions actives soient fortes pour qu'il soit efficient ; il faut aussi que ses facultés adaptatives soient exercées ; il ne suffit pas qu'il puisse donner de bons coups, il faut aussi qu'il puisse « encaisser » ceux qu'il recevra. Le fait de ressentir trop vivement les coups est un handicap considérable dans la lutte. Et ce n'est pas seulement la douleur qu'il faut savoir encaisser, mais tout autant, si paradoxal que cela puisse paraître, le plaisir, car douleur ou plaisir replient également l'homme sur lui-même et suspendent l'attention dont il dispose vis-à-vis du monde et qui conditionne sa perception et son action. La sagesse populaire pense que les « expériences », malheureuses ou heureuses, augmentent l'efficicence de l'homme ; et elle a raison pour les expériences qui ne débordent pas la faculté d'adaptation ; dans ces limites, toute expérience augmente ou tout au moins entretient l'effi-

cience de l'homme. (Si nous faisons cette distinction entre « augmenter » et « entretenir », c'est parce que, en l'absence de tout contact, la résistance de l'homme diminue d'elle-même et tend vers zéro.)

Nous voyons donc que, dans une circonstance donnée, l'homme mesure son efficience sur la valeur des fonctions et de la résistance qui sont concernées en lui par la circonstance. Il est comme un boxeur opposé à un autre boxeur ; tenant compte à la fois de la force de ses muscles et de sa faculté d'« encaisser » les coups, il se sent supérieur ou inférieur à l'autre. Ainsi se règlent les sentiments de supériorité et d'infériorité que nous trouvons chez l'homme en qui ne jouent ni la possibilité égotiste ni la possibilité subtile.

Chez l'homme en qui joue la possibilité égotiste, l'appréciation par le sujet de sa supériorité ou de son infériorité se règle de la même manière. Mais cette appréciation vient affecter une image de soi à laquelle est attribuée une valeur divine ; c'est-à-dire que cette appréciation est plus ou moins dotée d'une valeur absolue qu'aucune valeur relative n'est capable de contrebalancer. Les sentiments de supériorité et d'infériorité échappent au jeu quantitatif normal des sentiments ; un facteur qualitatif nouveau, absolu, est intervenu, qui rend invincible le sentiment au moment où il paraît dans la conscience et nous oblige à le nommer d'autre manière : on le nomme alors « complexe » de Supériorité ou d'Infériorité. Le sentiment du Moi (en tant qu'opposé au monde) est devenu le complexe du Moi.

Mais c'est ici que la distinction que nous avons faite entre les deux facteurs de l'efficience de l'homme prend son importance explicative. En effet, de ces deux facteurs, l'homme ne *sent* que le premier. Dès avant d'entrer en lice, il sent la force de ses fonctions, comme le boxeur sent l'état de sa musculature ; il sent cette force par l'intérieur de soi, par une intuition immédiate. Au contraire, il ne peut que *savoir* la valeur de sa résistance aux contacts ; il la sait grâce au souvenir qu'il a d'expériences semblables ; mais il ne peut la sentir immédiatement, dans l'instant présent. Jamais il ne la sent dans l'instant présent, même dans l'instant où il reçoit effectivement des coups ; il ne la constate jamais que dans le passé, rétrospectivement, en sentant la modification que la lutte a fait subir à son être.

Ainsi donc, des deux facteurs dont dépend l'efficience de l'homme, l'homme *sent* le premier et ne fait que *savoir* le second ; le premier est immédiatement présent, le second est rendu présent par le souvenir. Lorsque l'appréciation de l'efficience n'affecte qu'une image limitée, relative, de soi, cette différence est sans importance, car l'appréciation reste relative et aussi les deux facteurs qu'elle comporte. Mais il n'en va plus de même quand l'image de soi est divinisée ; alors l'appréciation acquiert une importance démesurée et affecte ce qui, dans cette appréciation, est actuellement réalisé, c'est-à-dire son aspect *senti*, la force de la fonction, à l'exclusion de ce qui n'est pas actuellement réalisé,

c'est-à-dire de l'aspect qui n'en est que *su*, la résistance de la fonction. A son appréciation démesurée de force ou de faiblesse, l'homme n'associe pas la résistance de la fonction, il n'y associe que la force ou la faiblesse de la fonction. Et il voit celle-ci avec une intensité irrationnelle. C'est ainsi qu'un homme de petite taille, s'il fait un complexe d'Infériorité, se trouve obsédé, fasciné, par sa petite taille. Pourtant celle-ci n'est pas seule responsable du complexe, et en effet un autre homme de même taille, si une très faible « sensibilité » lui confère une haute efficience, et donc un complexe de Supériorité, oubliera sa petite taille ou même s'en fera gloire. De même, un homme de peu d'intelligence, si une trop vive « sensibilité » s'y ajoute en créant un complexe d'Infériorité, sera fasciné par sa faiblesse intellectuelle ; mais, si au contraire, une « sensibilité » très atténuée lui confère une haute efficience, et entraîne un complexe de Supériorité, alors il sera indifférent à sa faiblesse intellectuelle, ou même il en sera fier. Et inversement un athlète, de « sensibilité » excessive, peut négliger ses qualités physiques ou même en avoir honte, etc...

Chez l'homme en qui jouent à la fois la possibilité égotiste et une très forte possibilité de vivre sur le plan temporel subtil, l'appréciation d'efficience se présente d'une façon plus compliquée. Chez cet homme nous rencontrons, nous le savons, un complexe de l'Etranger plus ou moins important. Dans la mesure où le complexe est présent, cet homme n'est plus seulement handicapé dans la lutte pratique, il est totalement impuissant à cause de l'interdiction qui pèse sur l'acceptation même de la lutte. Si une lutte se présente à l'« Etranger » dans une circonstance qui concerne son complexe, il se sent semblable à un homme ligoté à un poteau devant un boxeur qui lui veut tout le mal possible. Ce ne serait donc pas assez dire que le complexe de l'Etranger détermine un complexe secondaire d'Infériorité ; il serait plus juste de parler ici de « complexe de Nullité ». On voit que ce complexe ne présente pas seulement, avec le complexe d'Infériorité, une différence d'intensité, mais une différence radicale de mécanisme. Et derrière lui, d'ailleurs, et concomitamment, existe en général, chez cet homme très doué, un vigoureux complexe de Supériorité, mais qui est rejeté dans l'ombre tant qu'une lutte pratique est proposée et qui ne se montre que si la lutte devient inutile et que l'objet vient s'offrir à la prise.

On voit donc qu'il est nécessaire de distinguer des mécanismes différents dans l'appréciation, par l'homme, de sa puissance effective devant le monde ennemi. Les sentiments de Supériorité et d'Infériorité, les complexes de même nom, et le complexe de Nullité, correspondent à des attitudes qu'il importe de ne pas confondre.

CHAPITRE V

L' « EFFORT INTÉRIEUR »

Le travail intérieur que constitue l'analyse (travail que l'homme apprend à faire au cours des séances analytiques, mais qu'il continuera à effectuer sur lui-même au cours de toute sa vie), comporte essentiellement la mise en jeu de l'Intelligence Indépendante. L'homme s'observe et se comprend par le jeu d'une pensée qui, au cours même des événements vécus chaque jour, interprète son comportement intérieur et extérieur d'une façon impartiale, c'est-à-dire à la lumière des lois psychologiques générales qu'elle a apprises et sans se laisser influencer par ses pulsions et ses aspirations temporelles. En l'absence d'un effort spécial, la pensée de l'homme est partiale, sa démarche est faussée par l'influence qu'exercent sur elle les mouvements incessants de sa vie instinctive. Si l'« embrayage » que ces mouvements possèdent naturellement sur la pensée ne pouvait être levé, l'homme ne pourrait jamais se soustraire à l'initiative de sa vie instinctive, il ne pourrait jamais la pénétrer et la régir ; il n'en serait jamais libre et ne pourrait pas l'utiliser pour la construction de son « être ».

Mais l'embrayage des pulsions sur la pensée peut être levé ; l'homme peut suspendre l'influence de ses pulsions et penser alors d'une façon juste. Cette faculté « suspensive », qui semble si petite auprès de toutes les autres facultés de l'homme, qui semble surtout si négative, est la porte étroite par où l'homme peut entrer dans le domaine de l'« être ». Par elle, l'homme dit « non » au principe conciliateur naturel qui s'offre à le créer à lui seul, et ce « non » entraîne l'affirmation et le jeu du principe conciliateur spirituel seul capable de créer l'« être » total. Par ce refus de s'enfermer dans une vie à deux dimensions, l'homme s'ouvre à tout l'espace et mérite son volume.

Mais notre vie instinctive nous attache, car son initiative incessante lui confère toujours le privilège de l'avance. Son influence néfaste sur ma

pensée, je ne puis la prévenir, l'empêcher de s'établir, puisqu'elle est toujours présente, toujours établie déjà. L'embrayage que je dois lever, des forces y passent, il est en action au moment où je dois le lever. Cela ne peut donc se faire sans une force contraire, sans un *effort*. Cet effort est si particulier, si différent de tout ce que nous percevons d'ordinaire en nous sous ce nom, qu'il nous faut l'étudier et le définir.

Le geste intérieur par lequel je lève l'embrayage de mes pulsions sur ma pensée (geste que je nommerai, faute d'un mot meilleur, « geste analytique »), s'il m'élève aussitôt en un point d'où je surplombe mes pulsions, est cependant effectué au milieu de celles-ci et dans leur plan. Ce geste, bien que ses effets soient tout différents de ceux de tous mes autres gestes intérieurs, est effectué dans leur plan et engendré de la même manière. Il est le fruit d'un désir ; une délibération le précède, une décision l'effectue. Le désir dont il est le fruit est un désir *rationnel*, lié à l'existence en moi d'une Raison divine, désir de vérité, de réalité, seul de son espèce au milieu de tous mes désirs irrationnels ; désir plus ou moins intense selon les hommes ; désir qui est un appel de l'« être » ; désir qui, à l'inverse des autres, augmente à mesure qu'il est satisfait, désir insatiable. Entre ce désir et les désirs irrationnels actuellement présents, une lutte s'effectue, qui est la délibération dont nous avons parlé. A cette délibération succède, si le désir rationnel a été le plus fort, la décision, c'est-à-dire l'exécution du geste analytique.

Dès que le geste est fait, une force intervient qui fait fonctionner ma pensée selon le mode impartial. Cette force ne vient pas d'un autre monde, c'est la mienne, c'est la même force qui, lorsqu'elle s'informe en pulsions, s'appelle « libido ». Mais, maintenant, elle est informée d'une autre manière, elle est informée en pensée juste. Tant que, à la suite de mon geste de désembrayage, je pense avec une pensée libérée, mes pulsions cessent de m'émouvoir ; elles ne cessent évidemment pas d'exister, mais elles ne produisent plus d'émotions, car il leur fallait pour cela la complicité de la pensée, et elles n'ont plus, pour le moment, cette complicité. Pendant un certain temps, la pensée libérée est pure et incorruptible. Mais cet état cesse ensuite, l'embrayage des pulsions sur la pensée se rétablit et l'homme se remet à vivre en mode seulement temporel.

De quoi dépend la durée de cette période de pensée pure ? Pourquoi finit-elle à tel moment ? Comment obtenir que sa durée augmente ? Cette période de pensée pure se termine parce que la force qui la soutient s'épuise. Mais pourquoi s'épuise-t-elle ? La source de cette force ne la produit-elle pas sans cesse tant que je vis ? Certes oui ; et si la force qui soutient la pensée impartiale s'épuise, ce n'est pas par épuisement de sa source. La raison en est autre et moins aisée à comprendre : le geste par lequel je suspends l'influence de mes pulsions temporelles sur ma pensée entraîne en moi le jeu de ma Raison divine et me fait participer ainsi au monde de l'éternel ; il se produit à l'intersection du temps et de l'éternel, c'est-à-dire dans *l'instant ;* s'il est vu en tant qu'il me libère du tem-

porel, il est essentiellement instantané, sans durée, discontinu. Il a ravi au petit circuit uniquement temporel une certaine quantité, nécessairement limitée, de ma force vitale, pour la brancher sur le grand circuit total qui passe par l'infini avant de retourner à la terre, à zéro. Mais, si un nouveau geste instantané n'a pas réalimenté le grand circuit, la force qui y circule disparaît parce qu'elle y épuise sa quantité limitée. Le petit circuit est alimenté d'une façon continue parce que le principe conciliateur temporel travaille en moi sans que j'y sois pour rien, il y accomplit d'une façon permanente la mission limitée dont il a été chargé par Dieu. Mais le grand circuit est nécessairement alimenté, lui, de façon discontinue, parce que le principal conciliateur supérieur ne vient s'unir au principe temporel que lorsque je viens moi-même, par un geste actif volontaire, me placer au point exact où le monde temporel s'intègre dans l'Etre ; ce point, encore une fois, au regard du temps, est « instant » sans durée, et ainsi, pour mon aspect temporel, l'alimentation du grand circuit est-elle nécessairement discontinue, résultat d'un geste qu'aucune durée ne soutient et que je dois refaire encore et encore.

Ainsi donc, par rapport à ce geste instantané qui constitue une scission nette, nous pouvons distinguer ce qui se passe après, de ce qui se passe avant. Ce qui se passe après le geste est, par essence, soustrait à notre examen ; nous pouvons seulement dire que la force branchée sur le circuit infini s'épuise en un certain temps et qu'en se désintégrant elle libère une énergie qui crée mon « être » ; mais de cette création il est évidemment impossible de rien traduire en mots puisque les mots font partie du monde uniquement temporel. C'est seulement ce qui se passe avant qui peut se prêter à mon étude ; et c'est d'ailleurs tout ce que j'ai à connaître, car c'est ce qui, du processus libérateur, dépend des moyens dont je dispose. Je n'ai pas à savoir exactement *comment* ce geste est salutaire, il me suffit de savoir avec certitude qu'il l'est. Mais tout m'intéresse des conditions où il se produit.

Ce geste qui va me libérer de la limitation temporelle a toutes ses racines dans le temporel même ; c'est dans le plan temporel qu'il est entièrement engendré. Je dois comprendre comment cela s'effectue, quelle sorte d'effort j'y dois faire, quelles chances j'ai de me perfectionner dans l'élaboration de ce geste si particulier.

Nous avons vu tout à l'heure que le geste analytique est le fruit d'un désir rationnel qui est présent en nous avec une intensité variable, et que, avant la décision par laquelle le geste s'effectue, une délibération s'opère où le désir rationnel est opposé aux désirs irrationnels actuellement présents dans ma conscience, désirs qui veulent garder leur embrayage sur ma pensée. Nous allons étudier ce processus en supposant que le désir rationnel l'emporte et aboutit à l'exécution du geste (car il n'en est pas nécessairement toujours ainsi). Nous essaierons de voir, dans ce processus, où est l'effort, quelle en est la cause, comment son intensité se modifie à mesure que le processus se déroule.

Mais il est nécessaire tout d'abord de définir à quoi correspond la sensation d'effort intérieur que j'éprouve au cours du jeu de mes désirs irrationnels ordinaires. Car je ne pourrai comprendre la genèse en moi du geste analytique, qui est si particulier, que si je comprends déjà la genèse de mes gestes intérieurs ordinaires. Lorsque j'ai, au cours du jeu d'une pulsion en moi, la sensation d'« effort intérieur », c'est parce que, à côté de la pulsion qui joue, existe une pulsion opposée qui s'en trouve contrariée, qui est tenu en échec. Si, par exemple, une pulsion « morale » l'emporte en moi sur la pulsion instinctive opposée, et que je me décide à faire l'action « morale », j'éprouve, à décider l'action et au cours de son exécution, une impression d'effort intérieur. Cette impression correspond à la poussée de la pulsion qui est tenue en échec ; cette poussée vaine produit en moi une sensation pénible que j'appelle « effort ». Il y a là effort certes, et cet effort est mien en ce sens que c'est ma force qui s'y informe, mais je ne puis le dire « volontaire » puisque cette vie uniquement temporelle qui est la mienne à ce moment dépend du principe conciliateur naturel qui travaille en moi sans cesse, sans mon initiative, et qui est incapable, à lui seul, d'assurer la construction de mon « être » total réel.

Ce que j'appelle « effort intérieur » étant ainsi défini, regardons les variations de cet effort tout au long du processus : au moment où je commence à envisager les deux actions opposées que je puis faire, en cet instant initial où ni l'une ni l'autre des deux pulsions ne mobilise encore ma force vers l'exécution de son but, en cet instant l'effort est nul puisqu'aucune force n'est tenue en échec. Mais dès que ma délibération commence à s'opérer, j'imagine au cours de cette délibération le jeu de chacune des deux pulsions, et, par cette imagination, je leur permets déjà de mobiliser, d'informer, de faire jouer en moi ma force sous l'aspect de deux forces particulières opposées. Ces deux forces s'affrontent, se comparent, et peu à peu apparaît entre elles un déséquilibre ; l'une l'emporte sur l'autre. Dès que le déséquilibre est apparu, l'impression d'effort a commencé à apparaître. Plus la délibération approche de la décision qui va la clore et de l'exécution avec quoi la décision réelle coïncide exactement, plus l'impression d'effort augmente, car les forces que les pulsions mobilisent en moi augmentent en même temps. A l'instant où la délibération s'achève, l'« effort » intérieur atteint son maximum, qui est mesuré par l'intensité dynamique de la pulsion vaincue.

Revenons maintenant à la genèse du geste analytique, geste qui suppose la victoire de la pulsion rationnelle sur une ou plusieurs pulsions irrationnelles. Plus exactement, l'adversaire qui est opposé à la pulsion rationnelle est une pulsion irrationnelle unique, qui est le désir de maintenir l'embrayage de mon monde intérieur pulsionnel sur ma pensée. Mon désir rationnel est désir de lever cet embrayage, le désir irrationnel est désir de le maintenir. Replaçons-nous à l'instant initial de la délibération : cet instant n'est plus ici celui où *va* commencer le déséquilibre

entre deux pulsions qui *vont* mobiliser ma force ; car la pulsion irrationnelle est déjà présente et pleinement développée alors que la pulsion rationnelle ne fait que de naître. Le déséquilibre ne va pas commencer, il existe d'emblée à son maximum. Ensuite, à mesure que la déséquilibration s'opère, la pulsion irrationnelle qui veut maintenir l'embrayage n'augmente pas, puisqu'elle était maxima dès le début ; elle reste ce qu'elle était ; au contraire la pulsion rationnelle augmente à mesure que mon imagination envisage sa réalisation ; la différence diminue donc. Mais, dira-t-on, comment la délibération est-elle possible ? Comment la pulsion irrationnelle, possédant son plein développement, permet-elle à la pulsion rationnelle d'apparaître et de se développer ? N'y a-t-il pas là un miracle incroyable, une dérogation aux lois naturelles du psychisme ? Oui, il y a là un miracle ; mais c'est que la pulsion rationnelle, c'est-à-dire d'essence divine, comporte un aspect qualificatif qui n'a pas à se mesurer avec la pulsion irrationnelle. La pulsion rationnelle, parce qu'elle est manifestation dans le temporel d'un principe divin, comporte un aspect quantitatif par où elle doit se mesurer avec la quantité de la pulsion irrationnelle, mais aussi un aspect qualitatif par où elle n'a pas à subir le contact de son adversaire. C'est pourquoi elle peut, certes, avoir le dessous dans la lutte, si ma temporalité ne peut lui fournir assez de quantité, mais, dans la mesure où cette quantité peut lui être fournie en fin de compte lorsqu'elle se sera développée au maximum, dans cette mesure elle ne saurait être gênée dans son développement par la pulsion irrationnelle. Même lorsqu'elle est quantitativement infime, la pulsion rationnelle peut se développer en face de son adversaire si, en fin de développement, elle peut recevoir de mon aspect temporel une quantité au moins égale à celle de cet adversaire.

Par conséquent, si nous revenons au déroulement de la délibération, nous voyons la pulsion irrationnelle incapable d'augmenter et nous voyons augmenter la pulsion rationnelle. La différence diminue entre les deux. A l'instant où la délibération prend fin, la pulsion rationnelle est devenue quantitativement égale à la pulsion irrationnelle et, à cause de sa différence qualitative infinie, l'emporte aussitôt. En cet instant, l'équilibre quantitatif est parfait entre les deux pulsions, il n'y a entre elles aucune différence quantitative.

Nous voyons donc que la sensation d'« effort intérieur » va varier, dans la genèse du geste analytique, exactement à l'inverse de ce qu'elle faisait dans la genèse d'un geste intérieur ordinaire. Elle est maxima dès que le geste est envisagé, puis elle diminue à mesure que s'opère la délibération, et disparaît à l'instant où le geste s'effectue. Ainsi l'« effort intérieur » que je ressens lorsque je mets en jeu mon Intelligence Indépendante est d'un type radicalement différent de tous les « efforts intérieurs » que je connais d'habitude. Il va de son maximum à zéro à mesure que je réalise mon geste analytique, alors qu'il va de zéro à son maximum lorsque je réalise un geste ordinaire. Il est donc un effort de *décontraction*,

alors que tous les autres efforts sont efforts de contraction. Je m'y détends, alors que dans tout autre je me crispe.

Mais, pour être d'un type si spécial, ce geste analytique, cet effort de décontraction, je puis apprendre cependant à le faire de mieux en mieux. Il se trouve dans le plan temporel et obéit aux lois selon lesquelles je puis m'améliorer dans ce plan. Il aboutit certes en un point où les limites du plan tempoel sont franchies ; mais il s'élabore en-deçà de ce point, en plein temporel, et là je puis m'entraîner à le produire comme je puis m'entraîner à produire tout autre geste. Je puis tout d'abord nourrir mon désir rationnel par la compréhension théorique de plus en plus riche de ma condition humaine, du destin réel qui est le mien, du tort infini que me cause l'embrayage de mes pulsions irrationnelles sur ma pensée. Je puis ensuite répéter ce geste instantané qui me libère, et faire jouer ainsi à mon profit la loi de constitution des automatismes. Cette loi jouait toujours contre moi jusqu'ici car elle renforçait sans cesse l'embrayage asservissant. Mais il dépend de moi de l'utiliser à renforcer ma faculté de désembrayage. Je croyais que « automatisme » était synonyme d'esclavage temporel, mais c'est que je confondais « automatisme » avec « mécanicité ». La mécanicité, c'est l'automatisme qui joue en moi lorsque je me laisse créer par le seul principe temporel ; mais c'était ma passivité intérieure qui rendait cet automatisme mauvais. L'automatisme en lui-même n'est pas nécessairement mauvais ; et il ne dépend que de moi de le faire servir à ma réalisation.

Ce que nous avons vu de l'« effort intérieur » dans la genèse du geste analytique nous fait comprendre une chose importante : le geste analytique libérateur n'est pas pénible, il ne comporte en lui-même aucune peine ; comment d'ailleurs en serait-il autrement puisqu'il me libère ? La peine n'existe qu'avant le geste et c'est dans le premier instant où le geste s'élabore que la peine est la plus grande. Mais dès que je me mets à le réaliser, d'instant en instant la peine diminue. C'est le début qui est le plus dur. Lorsque j'ai bien compris et éprouvé cette vérité, j'ai moins de résistance à entreprendre l'« effort intérieur » libérateur.

CHAPITRE VI

LA CROISSANCE DE L' « ÊTRE »

PLAISIR ET SOUFFRANCE. LES « FIXATIONS »

L'homme est appelé à la réalisation totale de son « être » ; il est appelé à une affirmation totale. Et cette affirmation totale est conscience de soi totalement spontanée, totalement possédée par l'homme lui-même. Mais il n'y peut parvenir qu'à travers sa relation avec le reste du monde. Il doit réaliser la pyramide de son « être » en partant de sa base où il est matière isolée, séparée des autres « êtres », du Multiple. Et c'est en établissant peu à peu sa relation avec le monde qu'il gravira les échelons qui le mèneront au sommet où, possédant son unité, il possédera aussi sa relation juste avec la totalité du Multiple. Il ne peut acquérir la conscience de soi totalement spontanée que par la conversion progressive de la conscience de soi que lui apportent ses contacts avec le monde, qu'en s'appropriant peu à peu cette conscience de soi « apportée ».

Au début de sa vie, l'homme n'a de conscience de soi que celle que lui apporte le monde ; à la fin de son développement, il s'est totalement affranchi de cet apport et possède spontanément la totalité de sa conscience de soi. La réalisation de l'« être » total consiste dans la conversion de la conscience-de-soi-apportée en conscience-de-soi-spontanée. Car, du point de vue de l'« être », la conscience-de-soi-apportée est négation de l'« être », et la conscience-de-soi-spontanée est affirmation de l'« être ».

Tous les contacts avec le monde peuvent aider l'homme dans cette réalisation ; tous les contacts lui apportent une conscience de soi qu'il peut s'approprier. Mais comment peut se faire cette conversion, réalisante pour l'« être », de la conscience-de-soi-apportée en conscience-de-soi-spontanée ?

La conscience de soi que le monde *apporte* à l'homme est une négation de son « être » puisque l'affirmation de l'« être » se réalise dans la

conscience qu'il possède spontanément de soi. Elle est une négation de l'« être » et, par conséquent, elle constitue une agression contre l'« être » virtuel qui existe en l'homme et qui aspire à se réaliser. Le monde extérieur est agressif contre l'« être » en assumant l'initiative de lui apporter la conscience de soi ; car, le déchargeant ainsi du soin de prendre de soi une conscience spontanée, il le soustrait à la nécessité de se construire en effectuant celle-ci. Et l'« être » qui, pour être virtuel en l'homme à sa naissance, n'en est pas moins existant, possède une *faculté réactive* par laquelle il s'oppose à l'agression, l'amortit, en limite les effets. On ne peut mieux comprendre le jeu de cette faculté qu'en l'observant là où l'observation est le plus facile, dans le plan physique. Le corps a une faculté réactive, adaptative, qui est l'aspect physique de la faculté réactive générale de l'« être », par laquelle il s'endurcit progressivement contre les agressions du monde extérieur (lumière, chaleur, froid, fatigue, etc...). Et cette faculté (et il en sera de même pour l'« être » total) va en se perfectionnant peu à peu, si du moins l'agression reste en deçà d'un certain degré d'intensité, degré au-dessus duquel elle se trouverait débordée. De même que le froid est de moins en moins ressenti par un corps qui s'y endurcit, de même la conscience-de-soi-apportée par un certain contact extérieur va, à mesure que ce contact se répète, en diminuant, et cette diminution se fait au profit de la conscience-de-soi-spontanée que l'homme est alors obligé d'effectuer. L'agression que ce contact comportait contre l'« être » est peu à peu repoussée (à condition encore une fois qu'elle n'ait pas débordé la faculté réactive), et ce contact devient de plus en plus, pour le sujet, l'occasion d'y trouver une conscience spontanée de soi qui est une affirmation de l'« être ».

Ainsi, grâce à la faculté réactive, tous les contacts extérieurs peuvent aider l'homme à acquérir la conscience spontanée de soi, à condition que l'intensité de l'agression qu'ils comportent contre l'« être » reste en deçà de certaines limites.

Mais si tous les contacts sont égaux en tant que théoriquement utilisables pour l'affirmation de l'« être », il faut les distinguer en deux groupes très différents au point de vue de leur utilisation pratique. C'est qu'en effet les contacts sont effectués par l'homme dans le temporel et par le moyen de son propre aspect temporel (que, pour la facilité de l'exposé, nous appellerons parfois son « corps »). Et, dans le temporel, les contacts ont nécessairement deux aspects différents pour le corps : certains l'affirment, ce sont les contacts de *plaisir ;* les autres le nient, ce sont les contacts de *souffrance.* Ces deux sortes de contacts sont tous deux utilisables pour l'affirmation de l'« être » puisqu'ils constituent tous deux, par la conscience-de-soi-apportée qu'ils veulent imposer à l'homme, une agression contre l'« être » ; mais d'une manière différente parce que l'agression qu'ils constituent est différente.

En effet le contact de souffrance est entièrement agressif puisque, agressif contre l'« être » comme tout contact, il l'est aussi contre le corps,

qui le ressent d'ailleurs comme tel. Il est doublement agressif : contre l'« être » envisagé dans sa totalité (comme tout contact), et aussi contre l'aspect temporel de l'« être ».

Le contact de plaisir, au contraire, n'est pas entièrement agressif. Agressif contre l'« être » envisagé dans sa totalité (comme tout contact), il ne l'est pas contre l'« être » envisagé dans son aspect temporel. Il est à la fois ennemi et ami de l'« être » : ennemi en tant qu'il veut lui imposer une conscience-de-soi-apportée (ce qui est nuire à sa construction envisagée dans sa totalité) ; ami en tant qu'il construit son aspect temporel. Lorsque le corps ressent le plaisir comme bon, il ne se trompe pas ; il se trompe seulement en ce qu'il ne le voit pas en même temps comme mauvais (mais c'est là une perception qui n'est pas de son plan). Il faut bien comprendre comment le contact de plaisir est en même temps bon et mauvais pour l'« être » ; il est bon puisqu'il construit l'« être » dans son aspect temporel ; s'il est mauvais, ce n'est pas parce qu'il se borne à ne construire de l'« être » qu'un aspect, c'est parce qu'il n'est pas neutre vis-à-vis de la totalité de l'« être » qu'il ne construit pas, il y est hostile puisque, apportant la conscience de soi, il est hostile à la conscience-de-soi-spontanée qui est le bien de l'« être ». C'est en cela qu'il est agressif, donc utilisable. Nous voyons donc que le contact de plaisir est utilisable comme le contact de souffrance pour la réalisation de l'« être », mais pas de la même manière ; car la conscience de soi qu'il apporte ne devient agressive, capable de susciter le jeu de la faculté réactive réalisante, que lorsqu'il a pleinement accompli la construction temporelle qu'il comporte ; jusque-là la conscience de soi qu'il apporte n'est pas ressentie comme agressive et ne peut être repoussée, donc convertie en conscience-de-soi-spontanée ; jusque-là il rencontre, dans l'aspect temporel de l'« être », dont il est l'ami, un complice qui empêche la mise en jeu de la faculté réactive. Le plaisir doit être *épuisé*, c'est-à-dire que le contact de plaisir doit avoir terminé son travail de construction temporelle, avant de devenir agressif contre l'« être », donc utilisable pour sa réalisation. L'homme doit épuiser peu à peu le plaisir avant que le contact de plaisir puisse servir à la construction de sa totalité. Le plaisir ne peut être refusé, c'est-à-dire utilisé par l'« être », qu'après que l'homme ait eu la chance de l'obtenir et la sagesse de l'accepter dans la mesure où il lui était nécessaire. Il est donc, en cela, bien différent de la souffrance ; celle-ci n'a pas à être épuisée, elle est refusée dès qu'elle paraît ; elle n'a pas de complice en l'homme et peut solliciter dès l'abord la totalité de sa faculté réactive.

Nous voyons donc que les contacts de souffrance, qui nient le corps, sollicitent toujours la faculté réactive réalisante ; les contacts de plaisir, au contraire, qui affirment le corps, ne sollicitent la faculté réactive que dans la mesure où ils ont accompli cette affirmation constructive ; dans la mesure où cet accomplissement n'est pas terminé, ils ne sont pas agressifs mais constituent un repos, une suspension de l'agression, une trêve.

Ceci fait comprendre que les deux sortes de contacts sont tous deux indispensables à l'évolution constructive de l'« être ». C'est qu'en effet la faculté réactive, par laquelle l'« être » convertit la conscience-de-soi-apportée en conscience-de-soi-spontanée, n'effectue cette conversion que dans une certaine mesure, mesure qui est propre à l'état de réalisation de l'« être » au moment où se produit l'agression. Et elle ne va en s'améliorant, c'est-à-dire en augmentant la mesure où elle travaille, que si l'intensité de l'agression n'excède pas sa possibilité d'y faire face. Si elle est débordée par l'agression, elle travaille encore, mais dans une mesure qui va en diminuant. La faculté réactive a, en somme, à réparer un dégât ; s'il s'agit d'un dégât qu'elle peut réparer entièrement, elle le répare entièrement et acquiert par là la possibilité d'en réparer entièrement ensuite un plus grand ; mais si le dégât excède ses moyens de le réparer entièrement, elle ne le répare qu'en partie et ne pourra ensuite en réparer entièrement qu'un plus faible. L'intensité de l'agression règle l'augmentation ou la diminution de l'efficience de la faculté réactive. Un exemple pris dans le plan matériel fera bien comprendre cela : une exposition modérée de la peau à la lumière solaire entraîne une pigmentation grâce à laquelle la peau pourra supporter une exposition plus agressive, mais une première exposition trop forte entraîne une brûlure qui se réparera mais qui laissera la peau plus vulnérable à une exposition suivante. On voit donc que, pour que la faculté réactive devienne de plus en plus efficiente, il faut que l'agression reste en deçà de certaines limites ; c'est à cette seule condition que ces limites pourront être peu à peu reculées, et que la faculté réactive réalisante pourra travailler de plus en plus.

Si un « être » incomplètement réalisé n'effectuait que des contacts de souffrance, le dégât continu ainsi causé deviendrait tôt ou tard irréparable. Qu'on ne dise pas qu'on peut l'imaginer assez petit pour être réparé à mesure qu'il est produit ; car il n'est jamais réparé au moment même où il est en train d'être produit ; l'« être », qui est un tout, ne saurait être à la fois en train d'augmenter *et* de diminuer en réalisation ; c'est l'un *ou* l'autre ; le dégât n'est jamais réparé qu'après qu'il a été produit. Au cours d'une exposition agressive de la peau à la lumière, le pigment de cette peau n'est que détruit, il ne fait que diminuer, il n'augmente pas ; il ne peut à la fois augmenter et diminuer ; c'est l'un ou l'autre ; ce n'est que quand l'exposition est terminée que la réparation se fait, c'est-à-dire que la quantité de pigment augmente. Si donc la souffrance était continuelle, la faculté réactive diminuerait sans cesse jusqu'à zéro.

Et si un « être » incomplètement réalisé n'effectuait que des contacts de plaisir, il en serait exactement de même car ces contacts arriveraient tôt ou tard au bout de leur travail constructeur temporel ; ils deviendraient alors agressifs contre l'« être », et cette autre agression continue aurait les résultats que nous venons de voir ; ils feraient diminuer jusqu'à zéro l'efficience de la faculté réactive.

Pour que la faculté réactive réalisante aille en augmentant, il faut donc que les agressions restent toujours en deçà des limites propres à l' « être » à tel moment où il se trouve de sa réalisation. Et, pour cela, il faut que les contacts agressifs de souffrance alternent avec des contacts de plaisir qui, n'ayantpas encore achevé leur travail constructeur temporel, ne soient pas encore agressifs mais constituent au contraire une trêve de l'agression du monde extérieur. Et cette alternance doit être réglée selon un dosage qui tienne compte du degré actuel d'efficience de la faculté réactive. A mesure que la réalisation de l'« être » s'accomplit, il est capable d'utiliser une agression plus forte, il a même besoin que cette agression augmente. Il a de moins en moins besoin de la trêve du plaisir. Les contacts de souffrance peuvent devenir de plus en plus importants et l'« être », qui les utilise et s'y endurcit, en ressent de moins en moins la souffrance.

D'autre part les contacts de plaisir sont de moins en moins indispensables en tant que le plaisir qu'ils comportent peut être ressenti, mais en même temps ils deviennent de plus en plus agressifs contre l'« être », donc utilisables, à mesure que le plaisir s'épuise. On voit ainsi que, peu à peu, la différence qui existait entre les deux sortes de contacts va diminuant. Elle ne se réduira pourtant jamais à zéro tant que l' « être » vivra dans le plan temporel, tant qu'il aura un corps ; il persistera, jusqu'à la mort, une certaine quantité de contacts de plaisir qui, construisant le corps, garderont un aspect non agressif, inutilisables pour l'« être » dans sa totalité.

Puisque la différence entre les deux sortes de contacts va en diminuant, il deviendra de plus en plus indifférent à l'homme d'effectuer les uns ou les autres. Du moins ceci est vrai en tant que l'homme est envisagé sous l'aspect de sa réalisation temporelle ; mais non pas en tant qu'il est un « être » total virtuel. En effet nous avons dit tout à l'heure que le dosage entre la souffrance et le plaisir devait tenir compte du degré actuel d'efficience de la faculté réactive ; c'est en effet l'angle sous lequel l'homme doit voir ce dosage en tant qu'il est encore limité, dans la réalisation de son « être », à son aspect temporel, Mais dans la mesure où la réalisation dépasse l'aspect temporel, où le plaisir et la souffrance ne sont plus ressentis par le corps, où le plaisir est aboli et la souffrance surmontée, et où les contacts qui affirment le corps et ceux qui le nient sont égaux au regard de l'« être », dans cette mesure le dosage entre les deux sortes de contacts est vu sous un autre angle. Il cesse d'être réglé par le degré d'efficience de la faculté réactive et se règle sur la relation objectivement juste qui existe entre le corps du sujet et le reste du monde. Plus l'homme avance dans sa réalisation, plus il étend sa volonté d'affirmation à d'autres corps que le sien (l'affirmation des autres corps étant l'aspect temporel de l'affirmation des autres « êtres »). Plus l'homme avance, plus il tend à restreindre au strict nécessaire les contacts qui affirment son propre corps et à étendre au maximum les contacts qui, affirmant les autres

corps, nient le sien propre. Et l'apogée de son évolution est la mort librement acceptée, instant où l'homme cesse entièrement d'affirmer son corps pour affirmer au contraire la totalité de l'« être ». Lorsque l'homme commence sa vie, il n'a, de réalisé, qu'un corps et même un corps non entièrement construit ; aussi voit-il les deux sortes de contacts sous le seul angle de la quantité de plaisir dont il a besoin pour régler l'agression du monde et la maintenir dans les limites où il peut l'utiliser. Lorsque la réalisation de son corps est achevée, c'est-à-dire lorsqu'il a acquis dans leur plein développement toutes les facultés temporelles qui sont dans son essence propre, il voit les deux sortes de contacts sous deux angles : en tant qu'il doit entretenir son corps, il les voit sous l'angle ancien ; mais en tant qu'il peut faire davantage, il les voit sous l'angle nouveau de sa participation à la création générale du monde ; vus sous ce nouvel angle, tous les contacts possibles apparaissent à sa totalité comme présentant au contraire des différences de plus en plus accusées, et ces différences ne tiennent plus au fait que les contacts peuvent affirmer ou nier son corps, mais qu'ils favorisent ou entravent la création générale. Au début de son évolution, l'homme subit entièrement la loi de son corps et ignore la loi cosmique ; plus il avance dans sa réalisation, plus il s'affranchit de la loi de son corps et plus au contraire il s'insère volontairement et avec une rigoureuse exactitude dans la loi cosmique ; jusqu'à la mort consentie qui est, de tous ses actes, le plus libre à la fois et le plus rigoureusement adéquat à la loi du cosmos auquel l'homme s'unit alors totalement.

Nous avons supposé, en décrivant l'évolution normale de l'homme, que, à chacun de ses stades, l'homme obtenait, dans ses contacts de plaisir et de souffrance avec le monde, le dosage justement équilibré qui convient à ce stade. Mais il est évident qu'il n'en est pas nécessairement ainsi et qu'il est même impossible que des ruptures d'équilibre ne se produisent pas, retardant la croissance de l'« être » ou l'entravant même complètement. Tant que l'homme n'a pas achevé sa réalisation temporelle, l'équilibre est fatalement précaire. En effet cet équilibre ne dépend pas d'une personne unique et capable de le régler, mais de deux, et chacune incapable de le régler : c'est d'une part le sujet, qui ne veut que le plaisir et croit n'en avoir jamais trop (il continue à le vouloir même quand son excès, ressenti par l'« être » total virtuel, détermine une inquiétude profonde) ; d'autre part le monde, qui peut évidemment donner au sujet plaisir ou peine, mais qui n'a pas, pour en régler l'équilibre, la connaissance des besoins de l'« être » total. A eux deux, on voit mal comment pourrait se régler adéquatement l'équilibre nécessaire. Sans doute le monde peut-il être représenté par un éducateur possédant une certaine connaissance des besoins de l'« être », mais cet éducateur ne saurait concentrer sur sa personne la totalité des contacts dont le sujet a besoin, et sa connaissance des besoins de l'« être » ne saurait être parfaite. Aussi, en mettant tout au mieux, la croissance de l'« être » deman-

dera toujours plus de temps que cela n'était strictement nécessaire ; et, dans l'immense majorité des cas (du moins à notre époque), la croissance de l'« être » ne dépassera pas un niveau qui, dans certaines de ses manifestations, sera souvent extraordinairement bas, et à coup sûr très inférieur même à l'entière réalisation temporelle de l'« être ».

Avant de voir de quelle manière l'homme peut pallier aux conditions si défavorables que nous venons de dire, et remédier aux arrêts et aux régressions de sa croissance intérieure, nous voulons dire quelques mots sur la façon concrète dont devrait se manifester chez l'homme une évolution normale, et sur les arrêts et régressions qui se produisent en fait dans cette évolution.

On peut diviser l'évolution normale de l'homme en quatre stades. A chacun de ces stades, puisque encore une fois l'homme prend conscience de soi dans un contact, dans une relation avec le monde extérieur, avec un objet, nous trouverons deux aspects à la conscience que l'homme cherche de soi : il y aura une conscience de soi tenant au sujet et une conscience de soi venant de l'objet.

A) Chez le tout petit, la conscience de soi tenant au sujet consiste dans l'investissement de sa libido ; et la conscience de soi venant de l'objet consiste dans l'amour protecteur reçu. L'investissement de libido est le plaisir de manger le monde ; l'amour reçu est le plaisir d'être défendu contre l'appétit du monde, contre la libido du monde. Il y a là deux plaisirs ; et en effet le tout petit a besoin de beaucoup de plaisir et de peu de peine. La peine que le tout petit pourra éprouver ne sera jamais consentie par lui, mais subie seulement au cours de ses échecs possibles dans la recherche du plaisir (échecs forfuits ou voulus par l'éducateur). On voit que le tout petit réclame à la fois le plaisir et l'amour, sans rien donner en échange ; son attitude vis-à-vis du monde est une réclamation pure, elle n'est pas un commerce. C'est qu'en effet cet être, dont les moyens de perception sont encore rudimentaires, est par nécessité entièrement subjectif et ne peut voir les autres que comme des parties de lui-même, non comme d'autres sujets. Il ne peut proposer aucun commerce parce qu'il est seul. On a parlé de « sadisme » chez le tout petit. Mais ce terme est indéfendable. Sans doute le tout petit, comme le sadique, réclame quelque chose sans rien offrir en échange ; mais, à l'inverse du sadique, il ne peut faire autrement et son attitude en prend un sens tout différent. Le sadique est un égotiste qui affirme sa divinité contre les autres, en s'opposant à d'autres « sujets » qu'il peut connaître comme tels ; le sadique s'affirme comme seul au milieu d'un Multiple qu'il connaît et qu'il refuse. Mais le tout petit n'est pas un égotiste, il n'affirme sa divinité contre personne, il s'affirme comme seul sans refuser un Multiple qu'il ignore. Il ne saurait tendre vers le commerce pervers du sadique puisque sa solitude lui interdit tout commerce.

B) Le tout petit devient « enfant » dès que son psychisme est assez développé pour comprendre que le monde extérieur existe indépen-

damment de lui-même, qu'il y a un Non-Moi en face du Moi. Il est alors capable d'un commerce. Ses moyens ne lui permettent pas encore de donner un plaisir positif à l'autre en échange du plaisir qu'il lui demande ; sa faculté réactive n'est pas encore assez exercée ; mais il peut offrir un plaisir en quelque sorte négatif en renonçant partiellement à sa propre libido. Il renonce à un plaisir qu'il a pleinement ressenti dans le stade précédent, il y renonce spontanément en échange de l'amour qu'il demande. Ici la conscience de soi tenant au sujet consiste dans le renoncement consenti à la libido, c'est-à-dire dans un contact qui nie son corps, dans un contact de souffrance ; et la conscience de soi venant de l'objet consiste dans l'amour protecteur, c'est-à-dire dans un contact qui affirme le corps, dans un plaisir. On voit qu'une part commence à être faite aux contacts de souffrance.

C) Ensuite (toujours en supposant que le stade précédent a été réalisé dans des conditions pleinement satisfaisantes) l'enfant devient « adolescent » quand ses facultés temporelles sont assez développées et sa faculté réactive assez forte pour qu'il soit capable de donner un plaisir positif à l'autre, c'est-à-dire de supporter, sans danger pour son « être », l'investissement de la libido de l'autre en lui. Le sujet échange plaisir contre plaisir. La conscience de soi tenant au sujet consiste dans l'acceptation de la libido de l'autre, contact qui nie son corps, souffrance qui est plus grande que celle consentie par l'enfant (puisque l'enfant se bornait à renoncer à sa libido sans accepter de subir celle de l'autre, d'affirmer le corps de l'autre) ; et la conscience de soi venant de l'objet consiste dans l'investissement de libido que le sujet y effectue, contact qui affirme son corps, plaisir.

D) Enfin l'adolescent devient un « adulte » capable de réalisation totale lorsqu'il est entré en possession de toutes ses facultés temporelles, lorsqu'il a à sa disposition tous les instruments d'action que comporte son essence propre dans le temporel. C'est à ce moment seulement qu'il peut penser selon le mode de l'Intelligence Indépendante, en suspendant l'embrayage de ses pulsions sur sa pensée. Ce mode de pensée, où s'intègre la collaboration de toutes les facultés de perception et d'action, où s'effectue la synthèse de tous les renseignements que l'homme peut recevoir sur le monde et sur lui-même, et où s'élabore ainsi une compréhension juste, n'est évidemment possible qu'après la croissance complète de toutes les facultés temporelles particulières et en constitue le couronnement. L'homme adulte ainsi défini, dans la mesure où il utilise l'Intelligence Indépendante, prend conscience de l'« être » total virtuel qui est le sien, et ne conçoit plus seulement les autres êtres comme existant indépendamment de lui, mais comme étant virtuellement des êtres réels comme il en est un lui-même, doués d'une réalité qui dépasse infiniment celle de leur seul aspect temporel. Dans cette mesure, il n'est plus nécessaire pour cet homme que les contacts comportent un échange équivalent

dans la manifestation temporelle ; il a pour but la réalisation de l'« être » de l'autre, nécessairement impliquée dans sa propre réalisation. Aussi est-il capable de sacrifier, dans la mesure où l'état de sa réalisation le lui permet, sa propre affirmation temporelle, pour affirmer la totalité de l'« être » ; c'est-à-dire qu'il peut à la fois recevoir la libido de l'autre et renoncer volontairement à investir la sienne. Il peut servir la création générale du monde sans rien lui demander en échange ; il peut consentir à la souffrance sans demander aucun plaisir. La conscience de soi tenant au sujet et celle venant de l'objet sont toutes deux négation temporelle du sujet. Mais au cours d'un tel acte d'où le plaisir est absent et où la souffrance est surmontée, l'homme se sent possesseur, non plus dans son seul corps mais dans la totalité de son « être », d'une joie stable entièrement différente du plaisir temporel. (Cette joie est stable non pas dans sa manifestation au sein du temporel, mais dans son essence ; de même que le soleil, s'il n'existe pas d'une façon permanente dans notre ciel visible, n'en existe pas moins en réalité d'une façon permanente. Et l'on ne saurait en dire autant du plaisir puisqu'il n'existe que sur le plan temporel où l'apparition constitue l'existence même).

Après ce stade adulte de réalisation totale, il n'en est plus d'autre ; il n'y a plus que la mort consentie, qui n'est pas un stade mais un instant, l'instant où les derniers restes de conscience-de-soi apportée dans l'entretien nécessaire du corps sont eux aussi refusés et convertis en conscience-de-soi spontanée, et où l'homme acquiert ainsi l'achèvement de sa réalisation.

Si nous examinons les quatres stades successifs de cette évolution, nous voyons que les contacts de plaisir, seuls recherchés par l'homme au premier stade, cèdent ensuite progressivement la place à des contacts de souffrance, et se limitent en fin de compte au strict minimum nécessaire à l'entretien de l'aspect temporel du sujet. Chaque passage d'un stade au suivant comporte l'abandon consenti d'une attitude intérieure qui réclamait une certaine sorte de plaisir, Mais, nous l'avons dit, la réclamation d'un plaisir ne peut être abandonnée que dans la mesure où le contact qui le comporte a été obtenu ; il faut que ce contact soit obtenu suffisamment pour qu'il réalise en l'« être » la part de construction temporelle qui lui incombe ; une fois cette construction faite, le plaisir est épuisé, le contact de plaisir n'a plus dans l'« être » le complice qu'il y avait et il peut être librement abandonné (c'est dans ce sens que les désirs insatisfaits sont éternels). Et d'autre part le contact de plaisir ne peut pas être abandonné davantage si, au contraire, il a été offert et continue à être offert avec excès ; dans ce cas en effet, la construction temporelle qui lui incombe se réalise, la complicité intérieure disparaît, et l'homme devient alors capable d'abandonner la réclamation de ce contact ; mais, si les circonstances ne l'y poussent pas, il ne peut pas réaliser effectivement cet abandon dont il est virtuellement capable ; car, tant que sa construction temporelle n'est pas entièrement achevée, il ne peut avoir

en vue que celle-ci et continuera à réclamer le plaisir qui en est le moyen nécessaire, même lorsque tel plaisir particulier a fini d'y être utile. Il peut consentir à abandonner le plaisir épuisé qui se retire, mais non pas le rejeter s'il reste offert. Le contact de plaisir insuffisant et celui qui est excessif constituent tous deux, contre l'« être », des agressions également incompatibles avec l'accroissement progressif de la faculté réactive ; tous deux sont des ruptures de l'équilibre que nous savons nécessaire à la croissance régulière de cette faculté réalisante. Aussi l'homme reste-t-il *accroché* à un stade de son évolution lorsqu'il a échoué à y obtenir tout le plaisir nécessaire, et aussi lorsqu'il a trop bien réussi à l'obtenir. Dans les deux cas il reste *fixé* à ce stade. Parfois il parvient tant bien que mal à se décrocher ; mais qu'une rupture grave se produise ensuite dans l'équilibre plaisir-souffrance, et sa croissance va régresser et se refixer à un stade antérieur, au dernier stade qui avait été satisfaisant.

Comment va se manifester concrètement cette *fixation* ? Par une fixation aux personnes et aux événements qui ont été impliqués dans la rupture d'équilibre ; c'est-à-dire par une attitude intérieure qui persistera dans le sujet, selon laquelle il cherchera à rétablir avec le même objet ou un objet analogue la même relation où, antérieurement, s'est effectuée la rupture d'équilibre. L'homme qui, par exemple, a reçu de sa mère trop ou trop peu d'amour, reste fixé à la mère et gardera vis-à-vis d'elle ou vis-à-vis d'autres femmes substituées à elle l'attitude intérieure de l'enfant qu'il était lorsque la rupture d'équilibre s'est produite (elle a pu se produire brusquement, dans un « traumatisme » psychique, mais aussi peu à peu, sans traumatisme à proprement parler.) Il maintient les conditions de l'expérience qui a été insatisfaisante ; son « être » profond le replace sans cesse sur le point de son parcours qu'il n'a pu franchir ; il s'affirme au point exact où il en est, il s'y affirme avec persistance comme pour pouvoir enfin le franchir et s'affirmer plus loin.

On voit bien le caractère désespéré d'une telle entreprise. La situation substituée ne sera jamais celle où la rupture d'équilibre s'est produite. Rien ne se répète dans le temporel ; les situations, pour se ressembler, ne seront jamais identiques ; l'adolescent, l'adulte ne seront jamais plus l'enfant qui a échoué ou qui a trop bien réussi à obtenir son plaisir ; il ne se passera jamais chez l'adulte, au cours de la plus patiente fixation, ce qui aurait dû se passer chez l'enfant qu'il a été, et qui ne s'y est pas passé.

A quoi correspond donc la persistance absurde d'une telle attitude ? Est-ce à dire que l'« être » total virtuel soit capable d'absurdité ? Non, l'« être » total n'est jamais absurde et il faut comprendre le sens profond de la fixation. Nous avons dit que l'« être » s'y affirmait au point où il était resté *comme si* il voulait le franchir enfin. Mais ce n'est là qu'une apparence ; l' «être » sait bien qu'il lui est impossible, dans le temporel, de surmonter un obstacle qui y est révolu et qui ne reviendra jamais.

D'ailleurs, si le sens de la fixation était là, l'« être » choisirait un objet ressemblant à l'ancien mais consentant à lui accorder ce que l'ancien lui a refusé ; or il n'en est rien, il choisit un objet analogue et qui répète le refus de l'ancien objet ; la fixation exige, non pas que la tentative seule soit répétée, mais aussi son issue malheureuse. Et voici l'explication de cet étrange phénomène psychique : l'« être » a *subi*, *malgré lui*, dans le passé, un échec grave qui l'a nié si fort que le dégât n'a pu en être réparé ; une blessure lui en est restée qu'il lui faut compenser ; et il la compense en reproduisant la situation ancienne, car cette fois il ne la subit plus, il la crée lui-même. Il a été nié autrefois en tant qu'« être » en subissant une négation dans le temporel; cette fois il provoque lui-même sa négation dans le temporel et par là il se donne à lui-même, en tant qu'« être », l'affirmation qui lui a été refusée ; ce n'est pas sur le monde qu'il prend sa revanche, c'est sur son destin, sur Dieu, seul adversaire à sa taille.

Il faut remarquer d'autre part que le sujet reproduit la situation ancienne selon deux scénarios différents : l'un où il joue le rôle du sujet qu'il a été, l'autre où il joue le rôle de l'objet auquel il a eu affaire. (Ce qui prouve encore qu'il ne tend pas vers un nouvel essai plus satisfaisant mais seulement vers la reproduction pure et simple, mais cette fois selon sa propre initiative, de la situation ancienne.) Il s'identifie tantôt au personnage qu'il a été, tantôt au personnage qui a fait du tort à son « être ». Voyons par exemple un homme à qui l'amour de sa mère a manqué gravement : il s'identifie à l'enfant qu'il a été en s'éprenant de femmes qui ne lui donnent pas leur tendresse et il s'identifie aussi à sa mère en refusant son affection à des hommes qui l'attendent de lui.

Cette fixation où le sujet se replace dans la situation où il se trouvait lorsque la rupture d'équilibre s'est produite est le cas le plus fréquent. Elle correspond à une situation déséquilibrante où le sujet avait une attitude passive, c'est-à-dire où il demandait à être affirmé par l'autre. Si ce cas est le plus fréquent, c'est que la situation déséquilibrante s'est produite le plus souvent lorsque le sujet était enfant, lorsqu'il ne pouvait que demander à être affirmé par le monde. Mais parfois la situation déséquilibrante s'est produite alors que le sujet tentait d'établir activement son affirmation sur le monde. Dans ce cas, la fixation est inverse, c'est-à-dire qu'elle consiste en un refus de jamais laisser se reproduire la situation ancienne. Tel homme, par exemple, contracte une maladie vénérienne au cours du premier acte sexuel qu'il accomplit avec une femme et n'éprouve jamais ensuite de désir sexuel que pour des hommes. Si l'on y regarde de près, on retrouve le même mécanisme que tout à l'heure : dans le premier cas, le sujet avait attendu du monde actif l'affirmation de son « être » et le monde lui avait fait défaut ; il reproduisait ensuite volontairement cette situation et de telle sorte que le monde lui fasse défaut de la même manière ; dans le second cas, il avait attendu de lui-même actif l'affirmation de son « être » et il s'était fait défaut à lui-même (puisque l'échec résultait de son initiative) ; il reproduit ensuite la situa-

tion et se fait défaut à nouveau dans son affirmation à propos de la femme puisqu'il s'abstient même de l'approcher par son désir, Dans le premier cas, il prenait une revanche sur Dieu ; cette fois il venge Dieu sur lui-même. (Il ne faut pas s'étonner de ce parallélisme entre l'« être » et Dieu ; car l'« être » virtuel de l'homme s'étend du sommet de l'Univers (que l'on appelle Dieu) au pôle le plus inférieur de la matière, et oscille entre les deux pôles tant qu'il « existe », c'est-à-dire qu'il n'est pas réintégré dans l'Un principiel).

Est-ce à dire que ces arrêts de croissance de l'« être » soient sans remède ? Non, certes, mais ce remède n'est pas et ne saurait être dans le mode « naturel », « œdipien », limité au temporel, de la vie humaine. Il ne peut être trouvé que dans le fonctionnement de l'Intelligence Indépendante, dans le geste intérieur analytique par lequel l'homme, suspendant l'initiative du principe conciliateur naturel, s'offre au jeu du principe spirituel, et s'élevant en quelque sorte au-dessus de sa vie temporelle, devient capable de la comprendre et de la revivre sans en être empêché par le cours révolu du temps. Ainsi peut-il obtenir que s'effectue en lui ce qui ne s'y est pas effectué dans le passé, et que reprenne la croissance de sa réalisation.

NOTES

Nous avons dit que, à la suite d'une situation déséquilibrante, l'« être » restait fixé en un certain point de son évolution. Il reste fixé à une certaine sorte de commerce avec le monde. Mais nous savons que les commerces sont hiérarchisés, du point de vue de l'« être », en trois plans : un plan supérieur, celui des commerces honnêtes, un moyen, celui des commerces pervers, et un inférieur, celui des commerces illusoires. Il est évident que l'« être » qui reste fixé au commerce d'un certain plan demeure capable des commerces des plans sous-jacents. Nous avons cité comme exemple de fixation une fixation au stade d'un commerce honnête à base de renoncement et nous rappelons qu'un tel commerce est le plus haut que puisse atteindre l'homme œdipien. L'homme fixé à ce stade ne peut atteindre un commerce honnête complet avec troc normal de plaisir contre amour ; mais l'analyse de sa vie montrera que, si ses possibilités totale et subtile le lui permettent, il réalisera aussi des commerces pervers et illusoires. Si nous avons choisi cet exemple, c'est parce que c'est le plus fréquent ; en effet il est assez rare que le tout petit n'obtienne pas le plaisir qui lui est nécessaire car ce plaisir ne dépend que de soins matériels dont le dosage est facilement exact ; il peut donc atteindre le stade psychique de l'enfant et c'est alors que le plaisir dont il a besoin, venant de l'amour de l'entourage, sera beaucoup plus difficilement donné selon le dosage exact qui est nécessaire ; presque toujours l'enfant en recevra ou trop ou trop peu ; l'un de ses parents (ou les deux) le gâtera ou sera trop sévère et la fixation se produira là ; c'est au début de l'enfance

que le complexe d'Œdipe se constitue le plus souvent. Mais si le tout petit reçoit son plaisir insuffisamment (s'il est maltraité) ou excessivement (allaitement prolongé par exemple, ou sollicitude constante, ou masturbation du nourrisson, etc...), il peut rester fixé au stade du tout petit et sera un sadique-masochiste incapable d'aucun commerce honnête. On voit qu'un commerce pervers fixé correspond à une fixation plus précoce, et que, lorsqu'un homme fixé sur un commerce honnête établit un commerce pervers, cela représente une régression plus profonde, au stade du tout petit. Ceci amène à conclure que le commerce illusoire représente une régression encore plus profonde, à un stade pré-natal, à la vie intra-utérine où le fœtus est encore inclus dans une divinité dont il ne s'est pas détaché et où il est à la fois l'un et le Multiple. Les toutes premières années de l'homme sont celles où se déroule son drame, où il réalise son abandon, la détresse de sa solitude ; le lever du rideau sur ce drame est le traumatisme angoissant de la naissance. En cet instant l'homme est arraché à la cime céleste inconsciente où il siégeait et commence à dévaler la pente. Le tout petit doit descendre passivement cette pente ; il ne peut l'empêcher. L'enfant est tout au bas. Si la croissance de son « être » peut se faire normalement, l'homme accepte sa chute, il ne regarde pas en arrière, traverse pendant l'enfance et l'adolescence les eaux de la vie, et, devenu adulte par l'apparition de l'Intelligence Indépendante, il gravit, au delà du fleuve, une cîme qui est reliée à celle dont il est tombé par une loi d'analogie. Mais si un obstacle barre sa route, s'il reste fixé en un point de sa route, alors il se souvient de la cime perdue, tourne le dos à son vrai destin, et rebrousse chemin en remontant aussi haut qu'il le peut, n'atteignant que les commerces honnêtes à base de renoncement si ses possibilités sont faibles, atteignant les commerces pervers s'il est mieux doué, et les commerces illusoires s'il est très doué.

CHAPITRE VII

L'« ÊTRE » TOTAL VIRTUEL. LA FIXATION. L'« INTERDICTION ». ECHECS DE LA COMPENSATION. LA NÉVROSE. SOMMEIL ET RÊVE. INCONSCIENT.

En étudiant la vie intérieure de l'homme, nous avons vu sans cesse combien elle était éclairée, expliquée par la connaissance de l'« être » total virtuel qui tend à s'y réaliser. C'est qu'en effet, si le principe conciliateur temporel s'offre avec une continuité sans défauts à s'acquitter à lui seul de la création de l'homme, celui-ci est appelé à une création infiniment supérieure ; le principe temporel ne peut faire de lui qu'un homme temporel, c'est-à-dire un animal très perfectionné sans doute, mais rien qu'un animal ; mais l'homme est appelé à devenir un « être » total, d'essence absolue. Mais, parce qu'il est appelé à devenir un « être » total, il l'est virtuellement avant même de l'être devenu si peu que ce soit ; et, à vrai dire, il n'a pas à le *devenir* mais à le *réaliser*. Et ce n'est pas pour le simple souci d'une exactitude abstraite que nous devons préciser ce point. On ne peut comprendre la vie intérieure de l'homme si l'on ne sait que son « être » total virtuel n'est pas une pure abstraction mais qu'il préexiste réellement à toute réalisation, et que non seulement il se manifeste dans la temporalité de l'homme mais qu'il est l'unique moteur de toute sa manifestation. L'« être » est réel avant de se manifester dans le temporel ; le plus ne saurait avoir besoin, pour exister, du moins dont il est le principe. L'« être » ne saurait évidemment effectuer sa réalisation temporelle ailleurs que dans le plan temporel, mais cela veut dire seulement que la *manifestation* de l'« être » a besoin du temporel, non l'« être » lui-même qui ne saurait dépendre d'un simple plan dont il est le principe. La réalisation de l'« être » dans le temporel dépend donc en

partie des conditions temporelles qu'elle rencontre, mais l'« être » lui préexiste totalement, et c'est le besoin qu'a l'homme de cette réalisation qui est son unique moteur. Le principe conciliateur temporel ne peut jouer en l'homme que parce que son « être » virtuel l'utilise pour accomplir sa réalisation. Nous verrons plus loin que, si le jeu du principe temporel se trouve opposé à la réalisation de l'« être », ce jeu est aussitôt interdit.

Tout ce que l'homme « est » à tel moment de sa vie est ce qu'il a réalisé de son « être » total. Ce qu'il a réalisé est devenu manifestation dans le temporel. En chacun de ses instants, l'homme n'a qu'une seule manifestation, mais il possède en lui toutes les manifestations qu'il a effectuées dans son passé ; il les possède en puissance ; il ne se trouve plus, vis-à-vis de leur effectuation nouvelle, au point où il se trouvait avant de les avoir effectuées pour la première fois. Il les possède, il en est capable, il en a la *capacité*, c'est-à-dire qu'il les contient en lui. En plus de ce que l'homme manifeste en un instant donné, il possède une certaine capacité de manifestation amassée antérieurement. Cette capacité qui le caractérise dans l'instant, c'est ce qui en lui est déjà réalisé de son « être », c'est le point où il en est de sa réalisation.

Le besoin qu'a l' «être » de se manifester dans le temporel se traduit dans l'homme par le besoin d'augmenter indéfiniment sa capacité de manifestation. L'« être » de cette créature temporelle veut « être » dans sa temporalité ; car l'« être » est affirmation, il s'affirme où il est. L'homme temporel est une racine sur laquelle l'arbre infini de l'« être » veut croître. L'« être » veut sa racine parce qu'elle est nécessaire à l'arbre, mais il ne la veut que pour cela et sera impitoyable pour elle dans la mesure où elle s'efforcerait de refuser à l'arbre la nourriture dont il a besoin.

L'« être » veut sa racine, il veut la croissance et l'entretien de l'homme temporel dans lequel il veut se réaliser. Parce que l'homme temporel est le moyen nécessaire de la réalisation de l'« être », celui-ci veut l'homme temporel *avant tout*. En chaque instant de la vie de l'homme, son « être » total virtuel veut avant tout la réalisation harmonieuse de son aspect temporel. Car l'aspect temporel de l'homme est la fondation, la base de la construction totale. Jusqu'à l'instant de la mort, la construction de l'« être » de l'homme exige sa construction temporelle. L'« être » ne peut rien construire au-dessus de la fondation que dans la mesure où celle-ci est correctement accomplie ; et toute imperfection de la réalisation temporelle arrête, dans la mesure où elle existe, la réalisation totale. Comme nous l'avons dit à propos de l'opposition erronée qui a été faite parfois entre le « corps » et l'« âme », la réalisation temporelle peut être distinguée de la réalisation totale car elle peut exister sans celle-ci, mais la réalisation totale ne peut être distinguée d'une réalisation temporelle qu'elle suppose nécessairement et qu'elle contient en elle-même.

La construction générale de l'« être » et la construction temporelle qu'elle suppose s'opèrent, nous l'avons vu, grâce à la faculté réactive réalisante. Celle-ci doit être exercée et accrue progressivement sous

l'effet d'agressions exactement dosées, agressions discontinues constituées par une alternance équilibrée des contacts extérieurs de plaisir et de souffrance.

Nous avons vu qu'une rupture d'équilibre dans le dosage des deux sortes de contacts déterminait une *fixation*, un arrêt de l'évolution réalisante de l'« être ». L'agression a été trop forte, la faculté réactive a échoué à en réparer le dégât et s'est arrêtée dans sa croissance. La croissance temporelle s'est arrêtée dans l'un de ses aspects, et la croissance de l'« être » s'est arrêtée à ce moment. Nous allons examiner de plus près pourquoi et comment la fixation s'opère et se prolonge, et ce qu'il faut comprendre sous les mots de « compensation », de « censure », de « refoulement ».

La fixation s'opère lors d'une situation déséquilibrante, c'est-à-dire à un moment où l'agression constituée par la conscience de soi apportée au sujet par le monde excède, dans sa destruction de l'«être» (1), ce que la faculté réactive peut réparer. En cet instant, l'« être » est en danger ; bien que le corps ne coure en général aucun danger réel, l'« être » total se sent menacé. L'enfant à qui l'amour maternel protecteur est refusé (soit en un refus intense et unique, soit en un refus sans violence mais prolongé), cet enfant n'est pas réellement menacé de mort dans son corps ; mais, faible comme il l'est, il se sent à la merci du dangereux monde, son «être» se sent menacé de mort dans sa racine temporelle(2). Il s'est efforcé en vain, par son obéissance, son renoncement à sa libido, d'améliorer la situation.

Que peut faire cet enfant ? Il ne peut rien de plus qu'il n'ait déjà fait du côté du monde extérieur, du côté de la carence de cet appui qui se dérobe. Pourtant il faut qu'il fasse quelque chose pour neutraliser ce qui le nie si complètement. Puisqu'il ne peut modifier la réponse du monde à sa demande, c'est sa demande qu'il modifie. Il ne peut modifier la forme, la teneur de ses pulsions, mais il peut en inverser le sens, affecter d'un signe moins ce qui l'était d'un signe plus, et vice versa. Cela, il peut le faire parce que le plus et le moins de la dualité temporelle sont égaux au regard de l'« être ». Au regard de l'« être », désir et crainte sont les deux pôles équivalents d'une même possibilité temporelle. Le sujet invertit donc sa demande, c'est-à-dire que, s'il continue à tendre vers le même objet extérieur, il cesse de souhaiter le succès de cette tentative et souhaite au contraire son échec. L'enfant de notre exemple ne cesse pas de tendre vers l'amour de sa mère, c'est-à-dire qu'il continue à faire exactement tous les gestes qu'il faisait pour l'obtenir ;

---

(1) Dans toutes les expressions de cette sorte, nous voulons dire évidemment : destruction de ce qui est déjà réalisé de l'« être ». Car l'« être » même ne saurait être détruit, ni par conséquent même menacé.

(2) Cette menace de mort, si elle se réalisait dans la racine temporelle de l'« être », ne serait pas la mort de cette racine temporelle, la mort physique, mais la perte de la possibilité de fonctionnement indépendant de l'Intelligence ; ce serait la perte de la manifestation, en l'homme, de la Raison divine, c'est-à-dire en somme la *folie*.

mais, au fond de lui, il souhaite maintenant que cet amour lui soit refusé dans la mesure exacte où il souhaitait en vain auparavant qu'il lui soit accordé. Ce brusque coup de barre rétablit la situation, du point de vue de l'« être », d'une façon parfaite, et supprime entièrement et sur-le-champ l'agression qui était mortellement dangereuse. Ce coup de barre, c'est la naissance de la « compensation ».

La compensation est donc parfaitement satisfaisante au moment où elle est établie. Elle est sage ; elle est la seule mesure adéquate au danger de l'heure et elle le conjure parfaitement.

Nous avons vu là le pourquoi de la compensation. Voyons maintenant comment s'effectue sa naissance. Nous avons dit que le sujet continuait à agir comme auparavant, à tendre extérieurement de la même manière et avec la même intensité vers le même but ; mais que, d'autre part, il souhaitait l'échec de ses efforts. Il y a donc en lui deux élans opposés : il y a, d'une part, la pulsion ancienne qui veut les efforts extérieurs les plus aptes à provoquer l'amour de la mère ; et tout se passe, d'autre part, comme si il y avait une force nouvelle qui veut l'échec de la pulsion ancienne (1). Mais il faut examiner attentivement cette force nouvelle, car elle est d'une sorte bien spéciale. En effet, voilà une force qui tout d'abord est issue directement de l'« être » total ; sans doute sa naissance même dans l'homme temporel, son incarnation, est effectuée par le principe conciliateur temporel, mais en un instant d'urgence où le principe conciliateur supérieur s'est manifesté ; dans cet instant où l'abandon de l'homme par Dieu a atteint une actualité aiguë, Dieu a fait un geste. Cette force nouvelle est issue de l'« être » même.

D'autre part, nous voyons que cette force ne tend vers rien d'extérieur, elle ne pousse le sujet vers aucune action extérieure ; l'enfant ne fait aucune action pour que sa mère ne l'aime pas, bien au contraire, il continue à faire toutes les actions qui peuvent lui obtenir l'amour de sa mère. En cela encore, la force nouvelle est bien différente de toutes les pulsions ordinaires qui poussent toujours le sujet vers quelque action. Mais on ne peut s'en étonner puisque cette force est le fait de l'« être » même, de l'« être » d'essence divine, et que Dieu, qui a délégué le principe conciliateur temporel pour régler les relations des créatures dans leur aspect temporel, n'intervient jamais directement dans ces relations, c'est-à-dire dans le plan des actions extérieures. La force nouvelle n'est aucunement action extérieure, elle est « acte » intérieur.

Il faut maintenant remarquer que cette force est nécessairement inconsciente. En effet, que fait une pulsion ordinaire pour réaliser son effectuation dans le monde extérieur ? Elle s'informe dans la pensée (grâce à l'« embrayage » dont nous avons parlé), et la forme qu'acquiert

(1) Nous verrons plus tard qu'il ne s'agit pas là en réalité d'une « force ». Mais nous conserverons ce mot pour le moment. C'est aussi pour la nécessité de l'exposé que nous disons que le sujet « souhaite » l'échec de ses pulsions. Nous verrons plus loin pourquoi il était impossible d'éviter ces mots inexacts.

ainsi sa substance l'« actualise », lui confère l'efficience sur le monde extérieur. Mais la force nouvelle que nous étudions n'a besoin d'aucune efficience à l'extérieur ; tout le travail qui lui incombe siège à l'intérieur du sujet. Nous pouvons dire, en un langage simplifié, que c'est une force intérieure qui n'attaque pas les pulsions dans leur jeu, mais qui préside intérieurement à l'élaboration continue de ces pulsions en un type fixé. Elle est comme un délégué de l'« être » qui laisse le principe temporel produire et faire jouer ces pulsions, mais lui interdit de les modifier dans leur forme. Elle qui, encore une fois, n'a pas de forme pensée dans l'homme temporel (elle n'a eu de forme que dans l'instant même où elle est née et, dans cet instant, sa forme n'était pas dans le cerveau temporel, mais dans la source divine de l'« être » même), elle qui, aussitôt passé l'instant de sa naissance, n'a plus eu de forme dans l'homme temporel, empêche toute variation de forme dans les pulsions ordinaires. Elle fixe les pulsions ordinaires dans leur forme actuelle, elle fixe cette attitude dans le commerce le plus haut, du point de vue de l'« être », dont le sujet soit capable à ce moment. Elle laisse le principe temporel faire et refaire à sa guise tout ce qu'il a déjà fait pour la croissance de l'« être », mais elle lui interdit de rien tenter de plus pour cette croissance. On voit qu'il y a là comme une punition infligée au principe temporel qui ne s'est pas montré digne de la confiance de l'« être » ; comme si l'« être » disait au principe temporel : « Tu vois ce point où tu m'as mené et où j'ai failli mourir. Tu pourras désormais agir librement en deçà de ce point, mais je t'interdis de le dépasser ».

Résumons ce que nous avons appris sur la force nouvelle : elle est issue de l'« être » même ; elle ne tend vers rien d'extérieur et, à cause de cela, elle est nécessairement inconsciente ; elle est « acte » purement intérieur et cet acte est un geste fixe, immuable, représentant par son immuabilité le geste par lequel l'« être » éternel est intervenu à l'instant du danger ; et ce geste immuable est interdiction au principe temporel de franchir le point extrême où il avait jusque-là poussé la croissance de l'« être », interdiction d'établir un commerce plus haut que le plus haut commerce établi jusque-là

Voyons maintenant l'état du sujet dans les premières années qui suivent l'établissement de la fixation. Il diffère de ce qu'il était auparavant : au centre de son monde intérieur, au milieu de toutes les pulsions ordinaires engendrées par le principe temporel qui continue à travailler en deçà de la frontière qui lui a été assignée, il existe maintenant cette force spéciale qui est un geste immuable et inconscient interdisant au principe temporel le dépassement de la frontière assignée. Il est évident que cette force n'est en aucune façon assimilable aux pulsions, car nous la voyons différente en tous points d'une pulsion temporelle. Ce que nous avons appelé la force nouvelle est en somme la trace laissée en l'homme temporel par le geste instantané que l'« être » a fait au moment du danger. Ce geste a été accompli à l'intersection du temporel et de

l'éternel, dans l'instant ; mais, dès l'instant suivant dans le temporel, ce geste est révolu et ce n'est plus que sa trace qui reste en l'homme, trace détachée du geste principiel, trace temporelle qui ne gardera de son origine qu'un des attributs de l'« être » : l'immuabilité, la stabilité. Cette trace du geste initial de l'« être » est *incarnée* dans l'homme, puisqu'elle est temporelle, elle est *marquée* dans sa substance et elle est lointainement apparentée par là aux pulsions temporelles. Mais elle ne s'informe pas et ne peut s'informer dans la pensée et elle ne *poussera* jamais l'homme vers aucune action extérieure ; aussi est-il impossible de la voir comme une pulsion et de l'assimiler aux pulsions. Nous l'appellerons *Interdiction*.

Examinons donc notre sujet dans les années qui suivent l'établissement en lui de l'Interdiction. Le geste que l'« être » a fait a parfaitement compensé, sur le moment, l'agression dangereuse. L'angoisse a disparu, le calme est rétabli, la borne assignée aux efforts que peut faire le principe temporel pour la croissance de l'« être » assure maintenant l'harmonie du monde intérieur. En effet, le principe temporel ne va pas continuer à buter contre la borne qui lui est imposée ; nous allons voir au contraire qu'il lui tourne exactement le dos et revient sur ses pas en une marche inversée. Pour comprendre cela, il nous faut revenir sur l'instant crucial où la compensation a été établie par le décret de l'« être ».

Nous avons vu, en étudiant les divers « commerces » de l'homme avec le monde extérieur, que ces commerces se distribuaient en trois plans de valeurs différentes, et qu'il existait entre ces trois plans, chez l'homme œdipien, deux hiérarchies inverses, l'une du point de vue subjectif de l'homme œdipien temporel, l'autre du point de vue objectif de son « être ». C'est dans cet instant crucial où s'établit la compensation que s'effectue aussi cette inversion des deux hiérarchies, c'est en cet instant que s'effectue la faute d'Œdipe. En effet, rappelons-nous que le commerce du fœtus était relié analogiquement au commerce illusoire, que le commerce du tout petit était relié analogiquement au commerce sadique, et que l'enfant de notre étude tente d'établir avec sa mère un commerce honnête à base de renoncement. Plus exactement, disons que l'attitude intérieure du fœtus vise un commerce illusoire, que celle du tout petit vise un commerce sadique, et que celle de l'enfant vise un commerce honnête à base de renoncement. Jusque là l'« être » du sujet n'a pas encore rencontré l'obstacle du monde extérieur, obstacle constitué, pour l'« être », par un autre « être » humain, un autre univers microcosmique semblable au sien, incarné lui aussi en un aspect temporel. Jusque-là, le sujet a avancé dans un seul sens, à la fois par son aspect temporel et par son « être » total ; l'aspect temporel ne s'est pas encore trouvé opposé à l'« être ». Le sujet a dévalé la colline originelle en se dirigeant franchement vers les eaux de la vie. Mais maintenant il rencontre pour la première fois l'obstacle ; dans notre exemple, c'est la mère, qui refuse l'amour ; le commerce honnête à base de renoncement qui était

tenté échoue. Des deux aspects qui coexistent dans le sujet, homme temporel et homme total, le premier s'écrase alors contre l'obstacle ; l'homme souffre dans son aspect temporel, mais aussi dans l'aspect total qui lui est indissolublement uni ; c'est l'« angoisse » de l'« être » qui, nous l'avons vu, interdit à l'aspect temporel de continuer dans cette direction. Mais dans l'évolution intérieure il n'y a qu'une seule ligne droite ; si l'homme temporel ne peut aller directement en avant, il ne peut aller que directement en arrière ; il n'y a place, entre le plus et le moins algébriques, pour rien d'autre. La compensation consiste en cette inversion du sens évolutif de l'homme temporel. Non pas qu'il va aller maintenant vers une « involution » temporelle ; non, il essaiera au contraire d'aller toujours de l'avant temporellement, mais c'est sur la route de l'« être » qu'il va rebrousser chemin, c'est en tant qu'« être » que l'homme va se mettre à involuer avec toute la force qui est sienne et qu'il tient de l'« être ». Reprenons à ce point de vue notre exemple : dans la compensation,l'enfant continue à désirer obtenir l'amour de sa mère par son renoncement libidinal et à s'efforcer dans ce sens, c'est-à-dire que, d'une certaine manière, il reste tourné vers le meilleur commerce qui lui soit possible du point de vue de l'« être » ; mais il reste tourné seulement vers l'aspect temporel de ce commerce, vers les apparences extérieures de ce commerce ; quant à son aspect du point de vue de l'« être », l'enfant maintenant lui tourne le dos et, refusant l'adaptation, organise lui-même son échec. Il a gardé la forme du commerce mais il en a inversé le sens. Fixé, dans le monde des apparences, au point où il a rencontré l'obstacle, il s'efforce, par cette fixation des apparences, à remonter la pente des commerces anciens.

L'harmonie règne donc au début de cette marche inversée ; car l'arrêt de croissance de l'« être » a cessé d'être perçu. L'enfant, puis l'adolescent, utilise toutes les facultés qui se développent en lui à rebrousser tant qu'il le peut le chemin de l'« être ». Plus il y parvient, plus il ressent un goût intense de vie ; tout semble aller pour le mieux. Notre sujet, fixé à une mère dont l'amour lui a manqué, se met, si sa possibilité subtile est assez grande pour cela, à aimer passionnément une femme qui, par certains attributs, symbolisera sa mère. Dans la situation qu'il établit là, il tend d'une part à aller de l'avant temporellement, c'est-à-dire que le commerce apparent établi ici est un commerce honnête à base de renoncement, le plus haut objectivement que le sujet puisse exercer : il demande à cette femme son amour et renonce pour cela à toute autre femme. Mais d'autre part il tend, du point de vue de l'« être », à rebrousser chemin autant qu'il le peut, c'est-à-dire à établir avec cette femme le commerce passionnel divinisant, illusoire, le plus constamment et le plus intensément possible. Et ces deux tentatives inverses sont effectuées dans une situation unique qui reproduit celle même où l'inversion s'est déclenchée. La femme choisie doit, entre autres attributs de la mère, reconstituer le plus exactement possible la modalité du refus

que la mère a infligé autrefois à l'enfant. Plus la femme rencontrée sera apte à procurer au sujet la sorte exacte de souffrance que sa mère lui a infligée, plus le sujet pourra, grâce à elle, rebrousser le chemin de l'« être », obtenir le commerce subjectivement le plus exquis et objectivement le plus bas. Plus il ressent la souffrance infligée par la nouvelle mère, plus intensément il jouit de l'exquise illusion d'« être ». Ce dualisme de détresse et d'exquise jouissance montre avec évidence le dualisme qui existe dans la démarche du sujet : effort vers le commerce extérieur le plus haut possible objectivement, effort vers le commerce intérieur le plus bas possible objectivement, ressenti subjectivement comme le plus haut.

Nous verrons tout à l'heure à quoi ceci va pouvoir aboutir. Résumons encore auparavant l'état de notre sujet. Sur le monde de ses pulsions règne l'Interdiction qui fixe les modalités de leur jeu ; le principe temporel n'a le droit d'agir qu'à l'intérieur d'une frontière infranchissable. L'Interdiction est la trace d'un geste de l'« être », mais ce qui en faisait la profonde sagesse a disparu ; *née de l'« être »*, *elle n'est plus le fait de l'« être »*. A mesure que l'homme, en grandissant, est devenu fort, l'Interdiction a perdu de plus en plus sa raison d'être. Elle est maintenant le fait d'un mécanisme automatique temporel stable qui prolonge indûment le décret jadis raisonnable de l'« être ». Elle est, dans le sujet, une sorte d'usurpateur qui joue, bêtement et sans à-propos, le rôle de l'« être », qui ne sait que répéter inlassablement le geste qu'il a vu faire autrefois au vrai Roi intelligent qu'est l'« être ». Sous la domination tyrannique de cet usurpateur, le sujet, reproduisant la situation ancienne, tente d'y établir le commerce extérieur, irréel du point de vue de l'« être », le plus haut qu'il y est autorisé, et en même temps le commerce intérieur, réel du point de vue de l'« être », le plus bas possible, le plus puéril ou même fœtal qu'il se peut. Il y recherche à la fois la plus grande souffrance dans la vie et la plus grande joie dans l'« être » illusoire.

Mais jusqu'à présent, sous ce règne de l'Interdiction compensatrice, le sujet est en équilibre ; la joie de l'illusion d'« être » équilibre la souffrance temporelle due à l'Interdiction. La compensation fonctionne bien. Sans doute la croissance effective de l'« être » est arrêtée, mais, tant que l'homme temporel peut aller, l'« être » ne s'émeut pas ; sa racine temporelle vit et garde sa possibilité de réalisation ; qu'elle ne l'effectue pas actuellement est indifférent à l'« être », pour qui le temps est nul ; l'« être » ne s'émeut qu'autant que sa racine est menacée ; quand cette racine va de sa plus vive allure, peu importe à l'« être » que ce soit dans le sens du plus ou du moins temporels ; ces deux sens s'équivalent pour lui ; car nous allons voir que, malgré les apparences, ces deux sens vont en réalité vers sa croissance intemporelle, totale.

Mais peu à peu l'état du sujet va se modifier. Plus sa croissance temporelle avance, et lui confère de moyens, plus il acquiert la possibilité d'établir un commerce objectivement supérieur à celui auquel l'Inter-

diction le limite, plus difficilement la compensation parvient à maintenir l'équilibre, c'est-à-dire à assurer à l'homme temporel une allure aisée et rapide. Les pulsions réclament de plus en plus des actions interdites. Le sujet doit, pour équilibrer leur souffrance, aller vers un commerce objectivement de plus en plus bas, de plus en plus illusoire. Mais la résistance du monde extérieur, représentée là par l'autre être impliqué dans le commerce, va croissant. Le commerce nécessaire à l'équilibre devient de plus en plus délicat et exigeant ; et il est par conséquent de plus en plus exposé à rencontrer la résistance du monde extérieur. Dans l'augmentation des difficultés que rencontre la compensation, deux facteurs jouent : d'une part, comme nous l'avons dit, la croissance des moyens temporels du sujet, l'accroissement, à mesure qu'il vieillit, de ses diverses facultés et de son matériel d'expériences ; d'autre part la mesure préexistante, congénitale, héritée, de sa « possibilité totale », de son exigence spirituelle, de son besoin de croître en « être » total. Mais, si l'on y réfléchit bien, on verra que, de ces deux facteurs, le second est de beaucoup le plus important pour la réussite ou l'échec final de la compensation. En effet les moyens temporels du sujet, à mesure qu'ils sont plus forts, exigent un plus grand travail de la compensation, mais ils y servent justement avec leur force accrue ; c'est comme un cuisinier dont le goût s'affinerait à mesure qu'il avance dans son art, mais qui devient en même temps de plus en plus capable de satisfaire l'exigence croissante de son goût. La croissance des moyens temporels entraîne la nécessité mais aussi la possibilité d'une vie compensée de plus en plus complexe. Du côté donc des moyens temporels, le temps affirme la compensation en même temps qu'il la menace. Mais du côté de la possibilité totale, le temps menace bien davantage la compensation ; dans la mesure où le sujet a le besoin profond de sa réalisation, dans cette mesure il attend « quelque chose » qui le comble ; cette attente d'absolu est illusoirement satisfaite par les commerces compensateurs ; mais cette satisfaction, justement parce qu'illusoire, n'est jamais que momentanée ; elle est essentiellement instable et doit être répétée encore et encore ; chaque nécessité de répétition comporte une certaine désillusion, une certaine diminution d'efficacité de la compensation. Quels que soient les raffinements successifs que réussisse la compensation, celle-ci atteint nécessairement une limite ; alors la déception s'accentue peu à peu, l'attente de l'absolu se lasse, l'exigence devient plus urgente. Sans doute la possibilité totale, qui, en partie, est chose temporelle, s'épuise aussi à mesure que le temps passe, et il peut se faire qu'elle soit entièrement épuisée avant la compensation ; dans ce cas l'équilibre du sujet reste suffisant jusqu'à la fin de sa vie. Mais d'autres fois la possibilité totale est assez forte pour résister au temps et l'exigence de la réalisation est là présente et pure lorsque la compensation est épuisée par la résistance du monde extérieur. Enfin, à côté de ces facteurs subjectifs, le succès ou l'échec de la compensation dépendent aussi du hasard dans le monde extérieur ou, si l'on veut, du

destin ; tel accident peut survenir qui ruinera soudain la compensation. Dans notre exemple, il se peut que la femme adorée qui remplace la mère abandonne celui qui l'aime, ou meure.

Après avoir dit ainsi comment la compensation peut réussir durant toute la vie ou au contraire échouer, nous ne nous intéresserons plus qu'à cette seconde éventualité. Et nous étudierons ce qui arrive dans ce cas. Pour la seconde fois, une situation déséquilibrante se produit dans la vie de notre sujet ; pour la seconde fois tout son « être » se trouve en danger. Dans la marche par laquelle le sujet rebroussait le chemin de l'« être », il est encore une fois arrêté complètement par un obstacle contre lequel il s'écrase. L'« être » souffre dangereusement de cet arrêt ; ici encore il faut que quelque chose soit fait pour sauver la situation. Mais le remède qui a servi la première fois ne peut plus servir. Le déséquilibre est le fait d'un conflit aigu entre l'ensemble des pulsions temporelles d'une part, et l'Interdiction d'autre part. L'Interdiction n'était supportable qu'autant que la compensation qui la suivait réussissait à donner au sujet l'illusion d'« être » dont il a besoin ; dans cette mesure l'Interdiction était amie des pulsions autorisées et de l'« être ». Mais voilà que la compensation a échoué ; l'illusion nécessaire d'« être » a disparu. Alors l'Interdiction, qui n'est plus soutenue par la réussite de la compensation qu'elle produisait, est maintenant ennemie des pulsions et de l'« être ». Le sens relatif qu'elle avait tant que la compensation réussissait a disparu ; elle est devenue entièrement absurde et néfaste. (Comme un dictateur qui a des revers et que son peuple renie aussitôt.) Il faut absolument qu'elle disparaisse. Mais, de ses deux ennemis, l'« être » et les pulsions, lequel va le détruire ? Ni l'un ni l'autre. En effet nous avons dit que le seul geste que l'« être » puisse vouloir faire à l'intérieur de l'homme temporel est un geste par lequel il interdit à telles pulsions l'accès de la pensée où elles doivent s'informer pour être effectives. C'est ce qu'il a fait lors du premier danger ; il a interdit l'accès de la pensée à toutes pulsions visant un commerce plus haut que celui antérieurement atteint. Et ceci a été continué par l'Interdiction qui est demeurée dans le sujet à la suite du geste de l'« être », Interdiction qui est sans forme temporelle, sans effectuation extérieure, et qui travaille à l'intérieur du sujet sur l'élaboration des pulsions en deçà de la pensée informante, réglant l'accès de ces pulsions à la pensée. Mais ce seul geste que l'« être » puisse vouloir faire en l'homme, il ne peut pas vouloir le faire contre l'Interdiction ; comment voudrait-il interdire l'accès de la pensée à quelque chose d'inconscient, de non-informé dans la pensée ? L'« être » ne fera rien contre l'Interdiction qui répète son propre geste, qui le singe ; il restera neutre à son égard. (Du moins aucun geste de l'« être » ne se fera de soi-même contre l'Interdiction. Mais nous verrons plus loin comment l'« être » peut consentir à lever son Interdiction.)

L'Interdiction n'a donc en fait qu'une seule sorte d'ennemis : les pulsions qu'elle interdit et qui, devant l'échec de la compensation, se

révoltent. Mais elles non plus ne vont pas la détruire. Non plus cette fois parce qu'elles ne pourront pas le vouloir, mais tout simplement parce qu'elles ne le pourront pas. En effet le caractère inconscient de l'Interdiction empêche que ce conflit aigu qui l'oppose aux pulsions aboutisse à un conflit réel où elle puisse être détruite ; Interdiction et pulsions sont comme deux nations ennemies qui ne pourraient faire la guerre. En effet les pulsions sont seules informées, l'Interdiction ne l'est pas. Or, pour que deux forces contraires puissent s'empoigner effectivement, il faut qu'elles soient toutes deux informées dans la pensée, conscientes. Une force qui n'a pas reçu sa forme dans la pensée est retenue en deçà du jeu par lequel l'homme s'insère dans le monde ; c'est le cas de l'Interdiction qui n'a pas à jouer au dehors, dont tout le travail reste intérieur. Mais ce jeu de l'insertion de l'homme dans le monde est la lice où ses forces se rencontrent, se combattent, triomphent ou meurent. L'Interdiction, qui ne saurait entrer jamais dans cette lice, est hors de l'atteinte des pulsions. Les pulsions haïssent cet insaisissable adversaire mais elles sont impuissantes contre lui. De ce côté aussi disparaît donc l'espoir de voir se résoudre le conflit intérieur déséquilibrant. Pourtant, nous le répétons, quelque chose doit être fait. En effet le déséquilibre consiste dans le fait qu'il existe en l'homme des forces dont le jeu adéquat est impossible ; chez notre sujet, les forces qui haïssent l'Interdiction et cherchent à la détruire ne peuvent s'effectuer adéquatement puisque l'Interdiction échappe à leur prise. Il *faut* pourtant qu'elles s'effectuent d'une façon quelconque, il faut qu'elles *sortent*, qu'elles s'effectuent extérieurement, puisqu'elles ne peuvent s'effectuer intérieurement. Alors se réalise un remède désespéré, la *névrose*. Les forces destructrices qui ne peuvent saisir ce qu'elles ont en réalité à détruire, vont substituer à leur adversaire intérieur insaisissable un adversaire extérieur saisissable. Elles le choisiront relié par une certaine ressemblance à leur adversaire réel. Si par exemple l'Interdiction était, avant toute interdiction, de cacher une faute et contraignait à l'aveu, le névrosé détruira sa voix et deviendra aphone ; si la névrosée est contrainte par son tyran intérieur à accepter une grossesse qui lui répugne, elle aura des vomissements incoercibles qui symbolisent le rejet de l'enfant qu'elle porte en elle ; si l'Interdiction contraint le névrosé à une attitude passive de faible, attitude d'enfant ou de femme, il aura des obsessions de meurtre visant des enfants ou des femmes, etc... Sans doute le geste névrotique n'est qu'un simulacre sans effet réel, sans effet stable, et aussi devra-t-il être répété sans fin ; mais du moins il a, à chaque répétition, un effet cathartique, il soulage momentanément le sujet en déchargeant les forces destructrices qui renaissent sans cesse en lui. Le phénomène névrotique, si absurde qu'il paraisse, a comme tous les phénomènes psychiques, sa raison d'être.

On comprendra maintenant pourquoi la névrose se produit après qu'un second danger de l'« être » a comme « réactivé » le premier. Les

deux drames intérieurs que représentent ces deux dangers ne sont pas superposables. Dans les deux cas il y a danger grave pour l'« être », mais les situations sont différentes parce que les positions où se trouve le sujet dans chacune d'elles, sur le chemin de l'« être », sont opposées : dans le premier drame, le sujet était arrêté en allant temporellement vers la réalisation de son « être » ; dans le second, il est arrêté en tournant le dos, temporellement, à cette réalisation.

Nous avons dit que, du point de vue de l'« être », il était indifférent que l'homme marche dans un sens ou dans l'autre, pourvu qu'il marche. Mais c'est que cette marche en un va-et-vient est, si on la comprend bien, nécessaire. L'homme même qui aurait la chance de parcourir une évolution normale rencontrerait en chaque point du parcours l'obstacle du monde et ferait une virtuelle volte-face que l'Intelligence Indépendante reconvertirait immédiatement en une position correctement dirigée. Chez l'homme en qui l'Intelligence Indépendante ne travaille pas ou pas assez, cette inversion-conversion, au lieu d'être instantanée, se décompose dans le temporel en ses phases successives ; mais c'est au fond le même processus et, quand le névrosé bute contre le second obstacle dans sa marche inverse, il peut, par l'intervention de l'Intelligence Indépendante, convertir son erreur en vérité et utiliser sa faute pour reconquérir une marche définitivement bien dirigée ; et on voit alors que, dans son destin total, chaque pas de sa marche inverse l'a rapproché du but final.

C'est qu'en effet le remède désespéré qu'est la névrose, s'il est le seul que le sujet puisse se donner par ses moyens temporels, ordinaires, n'est pas en réalité le seul possible. Avec l'aide d'une autre intelligence impartiale qui le guide, le sujet peut appliquer à l'analyse de son propre monde intérieur l'Intelligence Indépendante dont il a le pouvoir. Tout ce que nous avons dit précédemment fait aisément comprendre que le névrosé guérira s'il parvient à prendre conscience de l'Interdiction qui restait hors de l'atteinte des pulsions. Il ne faudrait pourtant pas croire que cette prise de conscience va donner à la force de l'Interdiction la forme qui lui manquait et que, ainsi informée, elle donnera prise aux pulsions qui s'en saisiront et la détruiront. Ceci serait faux (pour les raisons que nous allons dire) et d'ailleurs, même si l'information de l'Interdiction la livrait au combat des pulsions, celles-ci ne pourraient la détruire; elles pourraient la tenir en échec comme une pulsion le fait d'une autre contraire et plus faible ; mais non pas la détruire. Ce n'est pas ainsi que les choses se passent. L'Interdiction, avons-nous dit, est nécessairement sans forme ; elle ne peut jouer comme elle le fait qu'à la condition de n'avoir pas de forme. Qu'arrive-t-il donc quand, comme on le dit, le sujet « prend conscience » de l'Interdiction qui régnait en lui ? Il se trouve alors que ce qui est devenu conscient est seulement une pensée abstraite, une forme pure ; ce n'est donc plus l'Interdiction qui jouait le rôle d'une force. L'Interdiction a disparu, entièrement disparu ; c'est-à-dire que la

force qui la constituait est délivrée de sa mission interdictrice et réintégrée dans le circuit vivant du sujet.

Nous pouvons maintenant parler de certaines notions analytiques que nous avons différé de citer pour ne pas charger par trop l'exposé précédent. Ce sont les notions de « censure », de « refoulement », et de manifestations substituées. La « censure », c'est la fonction de l'Interdiction. L'Interdiction maintient fixée une certaine frontière que les commerces du sujet ne doivent pas franchir ; elle autorise tout ce qui est en dessous et interdit tout ce qui est au-dessus. Son travail est donc de s'attaquer à toute pulsion qui, si elle se réalisait, franchirait la frontière. L'Interdiction ne peut et n'a pas à combattre et à vaincre des pulsions formées ; elle n'a pas même à empoigner leur substance ; elle les intercepte à l'instant où elles tentent de s'informer dans la pensée pour en recevoir le principe de leur actualisation ; elle leur en ferme l'accès. L'Interdiction ne porte pas sur la force du désir mais sur la perception pensée de ce désir ; la force du désir n'est pas détruite mais *refoulée* en deçà de sa forme adéquate. Mais cette forme du désir pousse sans cesse son élan vers la forme ; ne pouvant atteindre sa forme adéquate, elle va, cette fois encore, atteindre une force substituée qui ne soit pas interdite et qui soit reliée à la forme adéquate par une ressemblance, par un lien symbolique ; l'idée à laquelle elle aboutit est l'idée d'une action différente de l'action interdite mais apparentée à celle-ci d'une façon irrationnelle ; idée inadéquate au désir sous-jacent ; idée qui est en vérité un monstre, mais qui permet à la force du désir de s'actualiser quand même. Telle est la genèse d'une foule d'actions irrationnelles faites par le sujet en qui est apparue l'Interdiction.

Arrivés là, nous comprenons que l'Interdiction, dont nous avons dit déjà qu'elle n'est pas une pulsion, n'est même pas non plus une force non informée. Elle n'a ni forme ni substance temporelles ; elle n'est qu'une sorte de barrage immobile qui continue, dans le monde intérieur de l'homme, le geste que l'« être » y a fait autrefois. Il est fatal que notre pensée temporelle, s'exprimant en mots, voie en elle une force et en parle de cette manière, mais nous devons la concevoir cependant, sans pouvoir alors la décrire, comme n'étant pas plus une force qu'elle n'est une forme. On peut dire seulement qu'elle équivaut au *négatif d'une force*, puisque sa suppression libère des forces pulsionnelles prisonnières, engourdies. Mais qu'est-ce que ce « négatif d'une force » ? Une réalité certes, mais pas dans le temporel où ces mots n'ont aucun sens (car par négatif d'une force nous ne voulons pas dire force négative, qui aurait un sens dans le temporel) ; elle se manifeste dans le temporel mais elle n'y a pas son principe. Le fait que l'Interdiction, quoique jouant dans l'homme temporel, est en réalité toujours issue de l'« être » même explique que l'intervention de l'Intelligence Indépendante soit nécessaire à la guérison de la névrose. L'Interdiction est une manifestation directe *négative* de l'« être » dans l'homme temporel ; elle est un geste *imposé*

à l'homme temporel par l'« être » qui le châtie. L'Intelligence Indépendante ouvre l'homme, au contraire à une manifestation directe *positive* de l'« être » ; elle détermine le geste accordé par l'« être» à l'homme temporel qu'il absout. Mais si le geste négatif qui châtiait l'homme laissait une trace persistante en lui et le marquait d'une façon durable jusqu'à ce qu'il s'ouvre de lui-même au pardon, le geste positif qui pardonne ne laisse pas de trace dans le temporel ; ce qu'il crée siège hors de ce plan, et l'homme temporel doit recommencer toujours à s'ouvrir à ce geste.

Essayant d'exprimer tout ceci d'une manière meilleure, nous abandonnerons un moment le langage philosophique et emprunterons le langage symbolique de la « parabole » : Il était une ville dont les citoyens, pauvres et peu armés, tentèrent d'obtenir la protection d'une puissante cité voisine en jetant leurs faibles armes du haut des remparts. Mais on ne voulut pas les protéger et tous leurs voisins amassèrent des troupes à leurs portes. Le danger était extrême. Le Roi de cette ville était un vieux sage qui vivait là de toute éternité, puissant et invisible, et qui, d'ordinaire, regardait agir ses sujets sans se départir d'une sereine immobilité. Dans ce péril pourtant il parla : « Ses sujets n'auraient jamais le droit de se servir d'armes ; à mesure qu'ils en fabriqueraient de nouvelles, ils devraient encore les jeter au dehors et subir ainsi la domination de leurs voisins. » Puis la voix se tut ; mais des affiches où son ordre était promulgué, et qui étaient apparues instantanément sur tous les murs de la ville, y persistèrent. Les citoyens oublièrent aussitôt la voix du Roi, mais sans cesse ils revoyaient les affiches et savaient qu'ils ne pourraient jamais faire la guerre. Ils acceptèrent d'abord fort aisément d'être vassaux de leurs voisins, car ils s'amusaient énormément à fabriquer des armes de plus en plus puissantes et à les jeter du haut des remparts. Ce jeu leur paraissait chaque jour plus divertissant. Pourtant ils s'en lassèrent peu à peu et une sourde inquiétude naquit alors en eux à se démunir ainsi de leurs armes et à sentir de plus en plus qu'ils n'étaient que des esclaves. Et voici qu'un jour ils s'aperçurent que l'esclavage accepté n'assurait pas même leur vie comme ils l'avaient cru jusque-là ; ils se virent entourés par une puissante armée sur le pied de guerre. Ce fut la panique. On ne pouvait accepter la bataille car les affiches l'interdisaient. Ces affiches avaient une force magique ; chacun savait qu'on ne pourrait passer outre au décret que lorsque le tyran supposé qui en était l'auteur aurait été tué. On fouilla toute la ville mais en vain. Certains, éperdus de peur et de rage, croyaient soudain voir le tyran leur apparaître ; ils sautaient à la gorge du fantôme et tombaient à terre, épuisés. Des bruits circulaient : on avait lu sur un très vieux manuscrit qu'il fallait chercher le tyran dans la grande salle du palais ; c'était le le dernier endroit où on eût supposé qu'il pût être. Mais une loi édictait, pour qu'on pût entrer dans cette salle, un rite très spécial : la porte n'en pouvait être ouverte que par certain savant docteur qui en toucherait les vantaux avec le sceptre du vieux Roi invisible. Mais ce sceptre

était si grand et si lourd qu'il devait être soulevé par la totalité du peuple assemblé, sans qu'un seul des citoyens fît défaut. Le peuple entier soulevant le sceptre, le savant docteur y poserait la main et tous ensemble pourraient obtenir ainsi l'accès de la salle du palais. Mais nombreux étaient ceux qui refusaient leur concours. L'idée seule de l'insaisissable tyran les épouvantait, ils ne pensaient pas même pouvoir le regarder sans mourir. Et ils disaient qu'il fallait continuer à obéir. Mais la situation s'aggravait rapidement. Le désordre intérieur et le péril extérieur devinrent tels que les plus timorés s'enhardirent, et que le peuple entier, révolté, souleva le sceptre et l'offrit à la main du savant docteur. Celui-ci était un homme impassible, sans amour ni haine pour personne ; il n'avait pas d'opinion préconçue sur le tyran mais il voulait voir qui il était. Tous donc se rendirent au palais. Le sceptre toucha la porte qui s'ouvrit. Tous entrèrent et s'approchèrent du trône. Un mannequin y était assis, tout poussiéreux, couronné de carton. Sur ses genoux était posée l'affiche magique et sa main droite immobile tenait une plume arrêtée sur le point final du décret. Le savant docteur toucha du sceptre cette main droite. A l'instant le mannequin s'effondra en un petit tas de poussière qui disparut lui-même en un clin d'œil. Quand le peuple sortit du palais, aucun mur ne portait plus d'affiche. Peu de temps après, la cité était prospère et redoutée de ses voisins. Elle n'eut jamais à faire la guerre.

Dans tout ce que nous avons dit à propos de l'Interdiction née d'un premier danger de l'« être », puis du drame nouveau qui se produit à l'occasion d'un second danger, nous avons pris pour exemple un cas où la contrainte de l'Interdiction a un aspect « moral » et les pulsions interdites un aspect « immoral ». Mais il est bien évident que ce peut être exactement le contraire, que le premier danger peut venir non pas d'une carence d'amour mais de son excès, que l'Interdiction peut réaliser une contrainte « immorale » et que les pulsions interdites, opprimées, peuvent être « morales ». Le mécanisme n'en resterait pas moins le même et pourrait tout aussi bien impliquer en fin de compte l'apparition d'une névrose. C'est ce qui a amené certains analystes, qui voyaient dans l'Interdiction une pulsion (ce qu'elle n'est pas), à penser qu'il existait des pulsions altruistes à côté des pulsions égoïstes. C'est là ne pas comprendre la question. Les pulsions temporelles visent toujours l'affirmation temporelle, jamais la négation. Mais il faut savoir ce qu'est l'« être », et que l'excès de plaisir peut lui être tout aussi agressif que sa carence. Si on ne sait pas cela, on ne peut comprendre l'équivalence des deux aspects, « moral » ou « immoral », que peut revêtir selon les cas la contrainte de l'Interdiction.

Ce que nous avons vu peut nous aider à comprendre le sommeil et le rêve. Pendant le sommeil, les relations sont suspendues entre le sujet et le monde extérieur. C'est-à-dire que l'agression contre l'« être » représentée par les contacts extérieurs est suspendue. Dans les contacts de plaisir, nous avions une suspension partielle de l'agression car, dans la mesure où le contact de plaisir assurait la construction de l'aspect

temporel, il était l'ami de l'« être » ; dans cette mesure il n'était pas agressif. Pourtant la trêve qu'il constituait était précaire puisqu'elle cessait dès que le contact avait accompli son travail constructeur temporel ; l'agression contre l'« être » qui est dans tout contact extérieur n'était là que temporairement masquée ; elle y était toujours latente. Au contraire le sommeil constitue une trêve complète de l'agression ; aucune agression, même latente, n'y persiste. Sans doute les excitations extérieures n'en sont pas totalement absentes ; tous les organes sensoriels peuvent être assaillis pendant le sommeil par des excitations. Mais l'homme endormi est dans un état où se trouve suspendue l'illusion de la réalité objective des perceptions sensorielles. Et qu'est-ce que cette illusion sinon ce que nous avons appelé la « conscience-de-soi-apportée », c'est-à-dire l'illusion qu'il existe, en dehors de l'« être », quelque chose d'aussi réel que lui ? La conscience-de-soi-apportée, conscience illusoirement objective, est suspendue dans le sommeil. Cela se voit bien par la façon dont certaines excitations extérieures sont traduites dans le rêve ; si la conscience-de-soi-apportée n'était pas suspendue, ces excitations seraient perçues comme elles le sont à l'état de veille ; or il n'en est rien et le rêve les déforme ; cette déformation ne peut être le fait que du sujet et c'est donc bien une imagination purement subjective que ces perceptions viennent peupler. Le sujet endormi est *seul ;* même baigné dans un monde extérieur qui l'assaille, tant qu'il dort il est seul.

Le sommeil représente donc un état de l'homme où celui-ci est fermé à l'apport agressif de conscience de soi que le monde extérieur lui inflige quand il tente de s'y adapter. Le sommeil comporte un arrêt des efforts que l'homme fait à l'état de veille pour s'adapter au monde extérieur, c'est-à-dire pour occuper la place juste qui est la sienne au sein du temporel, pour obtenir les droits et accepter les devoirs que comporte cette juste place. Mais cet arrêt des efforts d'adaptation n'est pas arrêt de l'adaptation elle-même, bien au contraire ; car le sommeil, qui est une trêve complète de toute agression contre l'« être », est le moment où une pleine liberté est laissée à la faculté réactive pour effectuer son travail de réparation et, si elle y parvient totalement, augmenter par là même son efficience. Ce n'est pas sous la lumière même du soleil que la peau brunit, mais dans l'ombre où elle se retire ensuite ; de même ce n'est pas au cours de sa vie de veille que l'homme s'adapte au monde (exception faite des contacts de plaisir dans la mesure où ils construisent l'homme temporel) ; ce n'est pas au cours même de l'agression que l'homme s'y adapte et construit son « être », mais au contraire quand il se retire loin de l'agresseur, dans le sommeil. Encore une fois, les deux facteurs sont nécessaires : l'agression est nécessaire pour que l'« être » y réagisse par sa réalisation dans le temporel ; et la trêve est nécessaire pour que s'y effectue cette réaction réalisante ; veille et sommeil doivent alterner en un dosage équilibré.

Dans le sommeil, l'« être » rentre en lui-même ; il rompt le contact

avec l'ennemi pour panser ses blessures et augmenter par là la force avec laquelle il retournera au combat. Ainsi faut-il comprendre la prééminence que la Vedanta assigne au sommeil sur la veille ; la veille est décroissance momentanée de l'« être » exposé aux coups du monde ; le sommeil est croissance de l'« être » qui y récupère ce qu'il a perdu et peut le récupérer en excès (à condition que l'agression n'ait pas été trop forte).

La Vedanta assigne aussi une prééminence au sommeil profond sur le sommeil avec rêves. C'est dans le sommeil profond que l'« être » se retire le plus parfaitement en soi. Le rêve ne représente pourtant pas une continuation du combat ; au cours du rêve, l'adversaire de l'« être » est toujours absent. Mais, alors que dans le sommeil profond l'« être » suspend la pensée même de son combat réalisateur et abandonne entièrement l'idée du temporel, même en tant que celui-ci conditionne sa réalisation, dans le rêve il garde encore *l'idée* du combat effectivement suspendu.

Le rêve est la pensée de l'« être » concernant sa réalisation dans le temporel. Il n'y a plus là de combat mais seulement pensée de ce combat suspendu. Il ne saurait y avoir de « censure » à proprement parler dans le rêve puisque le combat y est suspendu. La pulsion qui était interdite par l'« être » à l'état de veille était interdite parce qu'elle tendait à un acte qui était réalisable dans cet état ; mais aucune pulsion n'est réellement réalisable pendant le sommeil ; aussi sont-elles toutes autorisées. Pourquoi donc la pulsion interdite continue-t-elle dans le rêve à ne pas être conçue dans la pensée ? Mais parce que le rêve ne peut inventer aucune manifestation nouvelle ; il ne peut être élaboré qu'à l'aide du matériel de toutes les manifestations anciennes ; et comme l'idée de la pulsion interdite n'a jamais été manifestée, elle ne saurait apparaître dans le rêve ; bien qu'il n'y ait plus de censure, la pulsion qui était interdite à l'état de veille continue pendant le sommeil à ne pouvoir apparaître que par des images substituées, faute d'avoir à sa disposition l'image adéquate qui n'a jamais été manifestée.

D'ailleurs aucune pulsion ne peut se réaliser en acte dans le rêve ; aussi les pulsions n'y interviennent-elles pas à titre de moteurs, de principes, mais de faits psychiques immobilisés sous le regard de l'« être » qui les commente et les apprécie. La pensée du rêve, qui est pensée de l'« être », n'a aucun but dans le monde ; ce n'est pas dans le monde qu'est son objet, mais dans l'aspect temporel du sujet lui-même. Dans le rêve, l'« être » regarde l'aspect temporel immobilisé de son monde intérieur ; la trame dynamique du rêve déroule un tableau pourtant immobile au regard de l'« être » immobile. Le rêve n'est pas la réalisation d'un désir ; il est une coupe tracée dans le monde intérieur des désirs ; il montre la situation statique instantanée consistant en tels rapports entre des désirs dynamiques ; mouvement du côté du temporel, le rêve est situation du côté de l'« être ».

Le rêve est pensée de l'« être » seul ; le monde en est absent. Il est

entièrement subjectif et l'« être » n'y parle que de soi ; s'il parle de son combat réalisateur, c'est sans dire un mot de son adversaire ; il y regarde sa propre construction, il en fait le point au sujet de tel ou tel de ses aspects spécialement impliqué au cours de la journée qui vient d'être vécue. Comme le rêve est manifestation temporelle, l'« être » y parle en langage temporel ; mais il y parle de son univers total ; cette discordance entre le monde à trois dimensions dont parle l'« être » dans le rêve et le plan à deux dimensions où il puise le matériel de son discours explique l'absurdité apparente du rêve. Aucune des images qui y apparaissent ne désigne l'objet qui lui correspond dans le monde extérieur ; toutes ces images désignent des forces intérieures. Ce qui confère aux images leur vertu représentative de forces intérieures est une relation symbolique reposant soit sur une conformité d'attributs (et le symbole vaut alors pour tous) soit sur une association propre au sujet qui rêve. La maison est symbole de l'« être » pour tous parce qu'elle a certains attributs de l'« être » : construction, à trois dimensions, englobant le corps de l'homme qui y habite. Mais tel homme apparaissant dans mon rêve n'a de valeur symbolique que pour moi parce qu'en moi seul son image est associée à telle de mes attitudes intérieures. C'est parce que l'illusion de réalité objective qui affecte nos perceptions de veille est suspendue pendant le sommeil que le rêve nous semble si irréel lorsque nous nous réveillons ; mais c'est pourquoi aussi, du juste point de vue de l'« être », il est plus réel que notre pensée de veille.

On voit aussi par ce qui précède combien sont indiscutables les conceptions qui ont été formulées d'« inconscient », de « subconscient ». Il n'y a de conscient chez l'homme, à un instant donné, que ce qui est manifesté de son « être » en cet instant. Tout le reste est inconscient ; et il y faudrait distinguer d'une part tout ce qui a déjà été manifesté et que l'homme contient en lui, et d'autre part tout ce qui n'a encore jamais été manifesté, le réservoir infini des possibilités de manifestation de l'« être ». Tout ce qui a déjà été manifesté pourrait être appelé « subconscient », et tout ce qui ne l'a encore jamais été « supraconscient » ; la manifestation de l'instant présent constituant la frontière entre les deux. Freud s'est trompé en parlant de l'inconscient comme existant en entier dans le temporel ; car tout ce qui, de l'« être », n'a pas encore été manifesté, n'a aucune existence temporelle ; et pourtant cela existe tout autant que ce qui l'a déjà été. Enfin il faudrait distinguer encore, parmi ce qui n'a pas été manifesté, ce dont la manifestation n'a jamais été tentée, et ce dont la manifestation a été tentée mais interdite dans la pensée, c'est-à-dire ce dont le substratum temporel, pulsionnel, existe, mais dont l'idéation a été interdite, refoulée.

On voit enfin comment il faut concevoir la guérison des arrêts de croissance de l'« être », comment on peut espérer lever les interdictions, les fixations. Il est impossible de revivre effectivement la situation déséquilibrante dont la fixation a été la conséquence. La prise de conscience

théorique de la situation révolue ne saurait équivaloir à la revivre concrétement. Mais le sujet doit prendre actuellement, sur le vif, une conscience impartiale de l'attitude intérieure présente par laquelle il reproduit de sa propre initiative la situation ancienne. Il doit voir la compensation actuelle et l'agression continue que l'Interdiction comporte contre son « être ». Au moment où l'Interdiction a été prononcée, elle n'était pas absurde, nous l'avons dit, car c'était ce que l'« être » pouvait faire de mieux à ce moment, et la compensation réalisait alors une trêve de l'agression. Mais cette trêve s'épuise peu à peu ; le soulagement éprouvé par le sujet du fait qu'il prend l'initiative de la situation décevante, ce soulagement diminue de plus en plus et l'Interdiction qui y préside constitue une agression de plus en plus épuisante. La compensation devient absurde et n'est soutenue que par un automatisme fondé sur l'ignorance des causes réelles de l'attitude absurde. C'est dans cette absurdité que réside le défaut du mécanisme qui étouffe l'« être ». C'est sur cette absurdité que l'Intelligence Indépendante doit projeter sa lumière. L'homme verra alors que l'obstacle terrifiant et jadis réel devant lequel sa force déviait n'est plus maintenant qu'un épouvantail illusoire. Il pourra abandonner sa compensation et suspendre définitivement l'agression continue qui l'exténuait. Mais encore une fois, si la prise de conscience de la situation ancienne est nécessaire à la compréhension complète du mécanisme compensateur, c'est dans sa vie actuelle que le sujet doit chercher et obtenir la vision libératrice.

CHAPITRE VIII

NOTES SUR LE RÊVE

Beaucoup de psychologues ont affirmé que le rêve est conditionné par les excitations que l'homme reçoit pendant son sommeil, soit du monde extérieur, soit de sa propre physiologie. Dans un certain sens, cela est juste et il y a bien une relation entre les images du rêve et les excitations internes ou externes auxquelles est soumis le rêveur. Et quand l'image du rêve n'est pas reliée à une excitation présente, ne l'est-elle pas toujours, par la mémoire, à une excitation ancienne ? Aussi bien n'est-il pas très intéressant de distinguer les excitations actuelles de celles qui sont mémorisées. Dans tous les cas, l'image du rêve est fournie par le monde extérieur. Mais on ne pourrait voir le rêve comme constitué essentiellement par son matériel d'images que si on le jugeait absurde et livré au hasard ; si sa forme n'avait aucun sens, sa matière pourrait prétendre à le définir. Mais les analystes savent bien que le rêve a un sens. Dès lors, qu'importe la matière dont il est fait ? Mais ces analystes, s'ils ne connaissent pas l'existence de l'« être » total virtuel, sont contraints de chercher dans le temporel, c'est-à-dire dans le matériel d'images du rêve, la raison d'être de sa forme significative ; ils oublient que les pulsions ne s'informent elles-mêmes qu'au contact du monde extérieur où elles vont s'effectuer ; et qu'elles ne sauraient le faire en un état de l'homme où toute relation est rompue avec le monde.

Le matériel d'images du rêve est bien pris dans une réserve que le passé du rêveur a amassée au cours de ses contacts anciens avec le monde et que ses contacts actuels peuvent venir ranimer ; mais c'est l'« être » qui choisit et assemble ces images en un tableau où s'inscrit sa pensée.

Quand on sait que c'est l'« être » qui parle dans le rêve, qu'il y parle en langage temporel de sa réalisation dans le temporel, on comprend que le rêve est comparable à un plan situé à l'extrême confin de ce qui est réalisé de l'« être », le séparant de tout ce qui ne l'est pas encore ; et que ce plan a deux faces : l'une regarde vers le haut de l'« être » et participe de son immobilité ; c'est la situation actuelle de sa réalisation, c'est le sens latent du rêve ; l'autre regarde vers le bas de l'« être » et participe de son instabilité ; c'est le matériel mouvant par lequel est dépeinte la situation. La face supérieure est le contenu latent immobile, la face inférieure est le contenu manifeste mouvant.

Le rêve est comme un communiqué qui fait le point du combat où l'homme, aux prises avec le monde, réalise son « être ». Parfois, le plus souvent, les hostilités sont stagnantes, le communiqué est laconique et monotone ; le rêve alors peut être long par sa face mouvante, mais son sens est pauvre dans sa face immobile. Mais parfois aussi le combat réalisateur traverse une phase critique où les deux adversaires donnent toutes leurs forces, où le destin balance entre le désastre et le triomphe. Alors le communiqué est solennel ; c'est ce que Young appelle un « grand rêve ». Un tel rêve peut fort bien être prémonitoire, car la situation critique porte en elle les germes nettement visibles des temps qui vont venir pour la réalisation.

Dans le rêve, l'« être » parle de l'état où se trouve le monde intérieur du rêveur dans son évolution réalisatrice. Le monde intérieur de l'homme est un monde de forces, un monde dynamique ; mais l'« être » que ce monde réalise peu à peu est immobile ; le dynamisme temporel en l'homme tend vers la réalisation d'une immobilité. On peut distinguer dans le monde intérieur de l'homme, comme dans son corps physique, une anatomie (ce que sont ses éléments) et une physiologie (ce vers quoi il tend) ; mais, alors que dans le corps l'anatomie est immobile et la physiologie mouvante, dans le monde intérieur l'anatomie est mouvante et la physiologie immobile. L'« être » parle du monde intérieur comme un médecin parle du corps, en parlant de morphologie et de fonctionnement. La morphologie, nous la trouverons dans les éléments mouvants du rêve, dans les actions que font les images ; le fonctionnement, nous le trouverons dans les éléments statiques du rêve : attributs des choses et des êtres dont les images apparaissent, décors, situations réciproques des images dans l'espace et le temps. Mais le médecin qui parle du corps parle d'abord de la morphologie des organes puis de leur fonctionnement. Au contraire, l'« être », dans le rêve, parle d'abord de fonctionnement, c'est-à-dire de l'état de la réalisation, puis de morphologie, c'est-à-dire des mouvements pulsionnels qui conditionnent cet état de la réalisation. Le médecin expose un processus en commençant par son début chronologique : « étant donné tel organe, voici ce qu'il fait » ; l'« être » au contraire expose un processus en commençant par sa fin chronologique : « étant donné tel aspect actuel de la réalisation, voici comment nous y sommes arrivés ».

Que parfois le rêve représente la réalisation d'un désir du dormeur, la chose est facile à comprendre puisque le jeu des pulsions constitue l'anatomie intérieure qui vient expliquer le comment de la situation réalisée. Mais cette réalisation d'un désir n'est pas le but du rêve ; car ce dont il s'agit en réalité dans le rêve, c'est l'état de la réalisation de l'« être », et non pas les mouvements pulsionnels qui en sont les instruments. D'ailleurs le rêve peut tout aussi bien montrer la réalisation d'une crainte ; c'est égal à l'« être » pour qui désirs et craintes sont des éléments équivalents apparaissant au cours de sa réalisation.

CHAPITRE IX

LES TROIS DIMENSIONS DE L' « ÊTRE »

On peut comparer la réalisation de l'« être » de l'homme à une construction. Et c'est ce que fait le rêve quand il symbolise l'« être » par l'image d'une maison. Nous avons souvent parlé du *domaine* total par opposition au *plan* temporel isolé. C'est qu'en effet le temporel, plan du dualisme, comporte deux dimensions ; et l'« être » total en comporte trois. Mais dira-t-on, le monde physique est à trois dimensions. Certes, car il est créé par la synthèse trinitaire temporelle, principes affirmatif et négatif équilibrés par le principe conciliateur temporel. Et il en est ainsi de l'homme dans son aspect temporel, de l'homme-animal. Mais, parce que l'homme est capable d'une réalisation totale, sa possibilité animale est nulle au regard de sa possibilité totale. Du point de vue de l'« être », qui est le seul point de vue réel lorsqu'il s'agit de cette créature capable de réaliser la totalité de l'« être », le principe conciliateur temporel, quand il joue seul et de sa propre initiative, est nul au regard du principe spirituel ou total qui est nécessaire à la réalisation. Aussi est-il parfaitement juste de dire que le monde intérieur de l'homme qui se laisse créer par le seul principe temporel est un monde à deux dimensions auquel manque la troisième dimension que le principe total peut seul lui conférer.

Si je regarde une maison, je lui vois, dans sa façade, une largeur et une hauteur, et je lui vois de plus une profondeur. L'aspect temporel de l'homme, c'est la façade de son « être », c'est ce qui lui est donné ; la profondeur qui transformera la surface en volume, c'est ce qu'il doit acquérir. Ces deux dimensions qui sont données à l'homme, à quoi correspondent-elles dans son monde intérieur ? Le monde intérieur de l'homme temporel est fait de pulsions. Nous savons qu'une pulsion est une force qui, s'embrayant sur la pensée, fait fonctionner celle-ci et y reçoit ainsi une forme

qui l'actualise, qui lui confère la possibilité de s'effectuer concrètement dans le monde. Il est des pulsions à qui une Interdiction ferme l'accès de la pensée et qui restent inconscientes, forces sans formes ; et il est des idées abstraites sans élan sous-jacent, qui sont des formes sans forces. Force sans forme et forme sans force sont toutes deux incapables d'actualisation dans le monde. Derrière toute action effective il y a un phénomène intérieur pourvu d'un double aspect : un aspect qui correspond à la dimension « largeur », et c'est la force, la substance, l'émotion, la matière ; un autre aspect qui correspond à la dimension « hauteur », et c'est la forme, l'idée, le psychique. On retrouve là ce que nous avons appelé l'aspect grossier et l'aspect subtil du plan temporel. C'est la distinction « substance et forme » d'Aristote, « Prakriti et Purusha » du Vedanta.

La substance est principe féminin, *négatif ;* la forme est principe masculin, affirmatif. Ces deux pôles du dualisme temporel sont égaux en valeur, tous deux également nécessaires à la construction temporelle et, par conséquent, aussi à la construction totale. La seule supériorité que l'on puisse voir, à un certain point de vue, à la forme subtile sur la substance matérielle vient de la correspondance symbolique qui unit cette forme à l'affirmation totale de l'« être ».

Tout homme vit sans discontinuité dans ces deux dimensions du temporel ; puisque toutes les pulsions par lesquelles s'actualise sa vie doivent avoir à la fois force et forme pour s'effectuer dans le monde. Mais si l'homme vit en fait dans les deux dimensions à la fois, nous allons voir que, du point de vue de sa perception consciente, l'homme temporel n'entre en contact qu'avec une de ses deux, l'une ou l'autre, en chaque instant.

Quand l'homme ne réalise pas, par le jeu de l'Intelligence Indépendante, la synthèse de son « être » total, l'intégration de sa dualité principielle inférieure est bien effectuée par le principe conciliateur temporel au regard de la Nature qui crée son animal, mais, au regard de son attention consciente, ses principes inférieurs restent dans un dualisme non résolu. Car, chez cet être spécial, doué d'une possibilité de Raison divine, la conscience, qui relève par son essence de l'« être » total, ne peut, sans l'intervention de cette Raison divine impartiale, intégrer les principes inférieurs qui restent alors dans une opposition dualiste ; c'est l'un *ou* l'autre. L'homme temporel est attentif soit à sa substance, soit à sa forme, jamais aux deux à la fois. C'est-à-dire qu'il perçoit soit la force de la pulsion actuelle, soit l'idée qu'elle engendre, mais pas les deux à la fois ; ou encore qu'il est conscient soit de son émotion soit de sa pensée ; on peut dire aussi, puisque l'émotion est souvent assimilée à la vie même (car la force de la pulsion préexiste à sa forme et jaillit la première de la source de notre vie temporelle), que l'homme temporel ou bien vit sa vie ou bien pense sa pensée, mais ne vit pas sa pensée et ne pense pas sa vie.

Si nous gardons ces expressions grossières mais commodes, si nous

disons que l'homme temporel ou bien vit ou bien pense, nous voyons qu'il a deux activités conscientes alternantes selon le point où se projette la lumière de son attention unique. C'est comme si, dans son monde intérieur, il y avait deux couches situées à des distances différentes de son œil conscient, et qu'il ne pût accommoder sa vision que sur un de ces plans à la fois ; s'il accommode sur l'un, l'autre disparaît, et vice versa.

Tout homme peut, selon les instants, voir l'un ou l'autre de ces deux plans, mais tout homme a une certaine prédilection pour l'un des deux. On peut donc décrire deux types extrêmes d'homme ayant une forte prédilection pour l'un ou pour l'autre plan. Un premier type, que nous appellerons type « substantiel », est attentif avant tout à son propre aspect substantiel et par conséquent aussi à l'aspect substantiel du monde extérieur qui lui correspond et qui l'éveille. Le second type, que nous appellerons type « formel », est attentif avant tout à son propre aspect formel et à l'aspect formel du monde extérieur qui lui correspond et qui l'éveille.

L'homme temporel « substantiel » est surtout attentif à ses émotions ; son monologue intérieur est souvent irrationnel, les associations y sont souvent décousues, sans suite logique, elliptiques, car élaborées par un courant affectif continu, soutenu par l'attention qu'il capte, et qui se déroule selon un rythme où la logique intellectuelle n'a pas à jouer. Ils se *sent* beaucoup plus souvent qu'il ne se pense. Il a une grande connaissance de son monde intérieur sensible sur lequel se sont accumulées ses expériences ; mais ce n'est pas une connaissance effectuée en mots et il exprime mal ce qu'il connaît pourtant si bien. Dans le monde extérieur, c'est l'aspect substantiel qui lui apparaît par conséquent avant tout ; c'est cet aspect qu'il voit comme « réel » puisque c'est celui qu'il voit clairement, d'une vision bien accommodée. Il *sent* les gens et les choses; ce n'est pas qu'il ne perçoive pas la pensée des autres, mais c'est en la sentant qu'il la perçoit. Mais sa perception des émotions des autres est évidemment bien plus exacte que sa perception de leur pensée, car sa modalité la rend adéquate aux premières, non à la seconde. Son émotion vibre par résonance à l'émotion d'autrui et le renseigne avec justesse ; mais elle vibre à la pensée d'autrui non plus par résonance directe mais par réaction indirecte, ce qui lui livre des renseignements souvent approximatifs ou inexacts. Il est attiré par des activités où l'on manie la matière des choses. Car, lorsqu'il est actif, il préfère agir dans le plan où il est le mieux doué. Mais, lorsqu'il est passif, c'est-à-dire lorsque sa perception n'a pas pour but de modifier le monde à sa convenance mais d'en recevoir un enrichissement, alors il se tourne vers la forme qui est pour lui le plan le plus rare et le plus neuf ; cet homme est un visuel, c'est par l'œil qu'il jouit le mieux du monde extérieur. Son attitude est complexe vis-à-vis du domaine intellectuel ; il lui voit une valeur qu'il n'aime guère s'avouer ; il répugne à y agir et aussi à en recevoir, car c'est là un domaine où l'on ne peut recevoir sans être en même temps actif ; il ne

voit dans la rigueur de la logique qu'une source d'erreurs et il est évident que, pour lui, dont la démarche est affective, la logique ne saurait être qu'une cause de boiterie. Et la logique de l'homme « formel » l'irrite vivement, il la ressent comme une négation de son rythme affectif, il la considère comme un étrange entêtement à vivre dans un monde qu'il voit absurde.

A l'opposé de ce type « substantiel », « horizontal », en « largeur », se situe l'homme temporel « formel », « vertical », en « hauteur ». Cet homme est surtout attentif à ses pensées ; son monologue intérieur est suivi, rigoureux, sans sauts, adhérent à des sujets qu'il épuise ou auxquels il revient s'il les a quittés un moment ; ce monologue est accompagné des émotions qui lui correspondent mais cet homme ne les ressent que par éclairs, dans des instants où son attention se déplace et où se coupe la suite de son monologue ; il se rend compte alors que ces émotions pouvaient être vives depuis un long moment (car la lumière de l'attention en éveille le souvenir) sans qu'il y ait encore pris garde. Il a une grande connaissance de son monde intellectuel dont il parle facilement ; ce monde intellectuel n'est pas seulement le musée de ses idées abstraites mais de toutes les idées qu'il a conçues à propos de sa vie émotionnelle intermittente. De même, s'il préfère agir par le moyen de son intellect, ce ne sera pas nécessairement en s'appliquant à des sujets philosophiques, mais aussi bien à des sujets d'autre sorte (selon ses goûts) qu'il abordera par leur aspect intellectuel. L'homme « formel » se sert surtout de son intellect pour toutes choses mais n'est pas nécessairement ce que l'on appelle un « intellectuel », car il n'est rien que l'on ne puisse approcher par l'intellect. Dans le monde extérieur, c'est l'aspect « formel » des gens et des choses qu'il voit comme réel ; il n'est pas nécessaire que les autres lui révèlent leurs idées, ils peuvent ne se manifester à lui que par des réactions émotives ; lui les comprendra à sa manière, par sa pensée, mais évidemment bien des aspects affectifs des autres lui échapperont, il ne se rendra pas compte de l'existence de ces aspects ou bien ils lui paraîtront si irréels qu'il les négligera. Il ne s'intéresse pas à la matérialité des objets ; les objets sont épuisés pour lui dès qu'il a la compréhension pensée de leur constitution et de leur fonctionnement. Lorsqu'il attend un enrichissement passif du monde extérieur, il se tourne de préférence vers le plan de la substance qui est pour lui plus rare et plus neuf ; c'est un auditif, car, si la vision est forme, l'audition est substance ; il comprend peu l'architecture, art essentiellement formel, mais bien la musique, art essentiellement substantiel. L'affectivité, chez les autres, éveille son admiration et son envie, mais il répugne aux contacts qui peuvent lui être offerts sur ce plan. En même temps qu'il voit un certain prestige à ce monde inconnu, il s'étonne qu'on puisse se plaire dans cette instabilité, cette confusion, ce grouillement qui lui paraît monotone et sans but. L'homme émotif ne l'irrite pas (dans la mesure du moins ou il est purement « formel ») puisque l'irritation est émotion, mais l'ennuie en

lui opposant ce qu'il voit comme la « bêtise au front de taureau », obstacle qui ne permet pas d'espoir.

Chacun de ces deux types, s'il n'utilise pas l'Intelligence Indépendante, se méprend nécessairement sur l'autre. L'homme « substantiel » juge que l'homme « formel » ne vit pas, que sa vie est anémiée, qu'il est « en marge », inadapté, qu'il n'embrasse que des nuées, qu'il se condamne à la solitude. De son côté, l'homme « formel » pense que l'« homme substantiel » se perd, se dissout dans la vie, s'avilit dans la matière, manque son destin spirituel.

On devine d'où est venue l'erreur de l'« Idéalisme » : du cerveau des hommes « formels ». Puisqu'ils se sentaient opposés aux hommes « substantiels » qui maniaient de préférence la matière du monde, ils pensèrent que leur nature « formelle » était une nature « spirituelle ». Ils prirent la dimension « hauteur », où ils vivaient de préférence, pour le critérium de l'« être », sans voir que cette dimension était entièrement temporelle et ne présentait aucune supériorité réelle sur la dimension « largeur ». Cette erreur devait mener nécessairement au mépris et à la haine de la matière, c'est-à-dire du corps. L'homme « formel » ne pouvait concevoir l'« âme » qu'en opposition au « corps ».

Cette erreur commune entraîne nécessairement dans beaucoup d'esprits une conception erronée de ce qu'est *l'adaptation* de l'homme au monde extérieur. Puisque le monde extérieur était matière, ou plus exactement puisque la « vie » était matière opposée à la pensée, il était logique de juger l'homme « substantiel » adapté et l'homme « formel » inadapté. Mais cette conception, évidemment fausse du point de vue de l'« être », n'est même pas juste du simple point de vue temporel limité ; car l'homme « substantiel » est aussi gêné dans son efficience dans le monde par sa répugnance à manier les formes que l'homme « formel » peut l'être par sa répugnance à manier la matière. Ni l'un ni l'autre, tant qu'ils n'utilisent pas l'Intelligence Indépendante, ne peuvent être réellement adaptés.

L'homme «substantiel» pense que l'homme «formel» s'adapterait s'il consentait à manier la matière, et l'homme « formel » pense que l'homme « substantiel » s'adapterait s'il consentait enfin à penser davantage. Et parfois l'homme « substantiel » se dit qu'il devrait s'exercer à penser, tandis que l'homme « formel » se dit qu'il devrait se mettre à manier la matière. Mais ils se trompent ; ce n'est pas en essayant de modifier leur constitution temporelle qu'ils iront vers l'adaptation réelle qui est développement de l'« être ». Ils doivent *accepter* leur nature et vivre selon son originalité propre. Mais ils doivent en même temps exercer leur possibilité d'Intelligence Indépendante qui les introduit dans une troisième dimension qui n'est ni matière ni forme pures mais qui les intègre toutes deux dans l'« être ». En acquérant ainsi l'« épaisseur », ils y trouveront le seul moyen d'harmoniser exactement en eux leur « largeur » et leur « hauteur » selon le rythme qui convient à leur structure temporelle.

Cette distinction si importante entre les deux aspects, « substantiel » et « formel », de l'homme temporel, va nous permettre de revenir avec fruit sur la compréhension de la « possibilité subtile », de la projection de l'Ego qui en dépend, du complexe de l'« Etranger », de l'« Interdiction » et de la réalisation de la faute d'Œdipe.

La possibilité subtile d'un homme dépend du degré selon lequel il peut donner son attention au plan formel. Il faut se souvenir que, si les deux principes « substance » et « forme » sont égaux au regard de l'« être » total, ils ne peuvent être vus comme tels par l'homme qui subit la limitation temporelle. En effet, la relation symbolique qui existe entre l'affirmation de l'« être » et la « forme » affirmative, relation excluant la « substance » négative, assigne à la forme une prééminence incontestable, dans le temporel isolé, sur la substance.

Nous avons décrit, pour rendre claire l'opposition des deux aspects, un type d'homme « substantiel » et un type d'homme « formel ». Mais tout homme présente, selon un dosage variable, ces deux aspects réunis et alternants en lui. Tous les hommes sont égaux dans leur possibilité substantielle ou matérielle (du moins tous ceux qui ne sont privés d'aucune de leurs perceptions sensorielles) ; mais ils sont très inégalement doués au point de vue de leur possibilité formelle ou subtile ; celle-ci dépend de l'hérédité et des conditions de vie qui ont pu en favoriser ou non l'exercice. Et, dans la mesure où un homme donné sera capable d'entrer en contact avec le monde subtil de la forme, c'est selon le mode formel qu'il vivra. Car cet homme, que nous supposons vivre dans le temporel isolé, ne peut faire dans sa conscience la synthèse des deux aspects de ce temporel, et il est contraint de choisir ; et, chaque fois que le choix lui en est offert, il choisit nécessairement l'aspect formel à cause de la supériorité de cet aspect dans le temporel isolé. La possibilité subtile de l'homme règle donc exactement la mesure de sa vie en mode formel ; il ne peut dédaigner cette possibilité, il est contraint de la préférer. Dans la mesure où il est « formel », l'homme préfère nécessairement vivre en mode formel, même si, dans la circonstance présente, il possède d'excellents moyens de perception et d'action matérielles. La vie en mode matériel ne peut être pour l'homme qu'un pis-aller auquel le limite l'insuffisance de sa possibilité subtile. Car, à égalité de possibilités, il voit nécessairement la forme comme plus réelle que la matière.

La projection de l'Ego, qui rend possible le commerce illusoire de la passion, dépend entièrement de la possibilité subtile. En effet, dans la matière des corps, les êtres sont implacablement séparés. La réunion identificatrice que représente la projection de l'Ego ne peut se faire que dans la mesure où l'homme vit en mode subtil.

Il est relativement facile d'évaluer la possibilité subtile d'un homme donné. On observera dans quelle mesure il réalise des attachements passionnels, c'est-à-dire où il voit à un objet une réalité supérieure à celle de son propre corps qu'il est prêt à sacrifier joyeusement. On appréciera

la fréquence et la qualité de fonctionnement de sa pensée. Les goûts artistiques constituent des tests faciles et fidèles ; plus un homme a de possibilité subtile, plus il préfère la musique à l'architecture ; la peinture est un test moins précis car elle est à la fois substance (par la couleur) et forme (par le dessin).

De même que la supériorité relative de la forme sur la substance n'existe que dans le temporel isolé, c'est-à-dire qu'elle n'est qu'« apparente » au regard de l'« être », de même il faut comprendre que la supériorité de l'homme « formel », idéaliste, à forte possibilité subtile, sur l'homme « substantiel », matérialiste, à faible possibilité subtile, n'est qu'une apparence du point de vue de l'« être », et que ces deux hommes sont rigoureusement égaux en cela vis-à-vis de leur éventuelle réalisation totale. S'ils sont inégaux dans leur possibilité totale (et tous les hommes sont inégaux à ce point de vue), c'est sans rapports directs avec la possibilité subtile. S'il y a cependant un rapport entre les possibilités, ce rapport existe dans l'autre sens, car, si la possibilité subtile n'entraîne par elle-même aucune possibilité totale, l'effectuation de la réalisation totale comporte un exercice de la pensée qui augmente peu à peu la possibilité de vivre en mode formel.

Le complexe de l'« Etranger » s'observe chez l'homme qui a une très forte possibilité subtile et, d'autre part, un complexe de Supériorité ou complexe du Roi. Nous avons dit que, quand un homme peut vivre en mode subtil, il voit à ce mode une prééminence nécessaire sur le mode matériel. Si cet homme a un complexe du Roi, il est contraint de choisir ce qui est prééminent et de voir dans son contraire une déchéance inacceptable. Aussi cet homme puissamment « formel » répugne-t-il invinciblement à vivre activement en mode matériel, c'est-à-dire à lutter effectivement dans le monde visible ; du moins faut-il préciser que la lutte qu'il sent comme dégradante est celle que les autres ou lui-même voient effectivement ; car le complexe du Roi n'existe que dans un point de vue comparatif, et la lutte cesse d'être ressentie comme dégradante si autrui doit l'ignorer toujours et si le sujet lui-même s'abstient de se regarder agir. Et nous avons dit que l'«Etranger» répugne à vivre *activement* en mode matériel ; en effet, nous savons que, lorsque l'homme « formel » attend passivement un enrichissement du monde extérieur, il s'adresse à la substance par une sorte de compensation ; aussi l'« Etranger » désirera-t-il ardemment recevoir sans lutte, du monde extérieur, les biens matériels dont son interdiction de lutter le prive.

Nous avons dit que le complexe de l'« Etranger » s'observait si une très forte possibilité subtile était accompagnée d'un complexe du Roi. Mais remarquons qu'il ne peut en être autrement chez l'homme œdipien. Tout d'abord, parce qu'une très forte possibilité subtile confère à l'homme de puissants moyens de perception et d'action. Et puis, parce qu'une très forte possibilité subtile confère aussi une grande résistance à l'agression sensible du monde ; car l'homme, dans la mesure où il vit en mode

formel, en mode de pensée, est à l'abri de l'émotion, de la souffrance. Cet homme donc, qui, par sa possibilité subtile, a de puissants moyens et une puissante résistance aux coups du monde, se sent une grande efficience et ne peut avoir, comme complexe égotiste, que le complexe du Roi. Sans le complexe de l'« Etranger » qui intervient, cet homme serait un sadique redoutable (et il peut l'être effectivement au sein d'un commerce illusoire passionnel où l'interdiction de lutter disparaît).

Voyons maintenant comment l'interdiction observée dans le complexe de l'« Etranger » n'est qu'un cas particulier de l'Interdiction formulée par l'« être » au moment du premier drame de l'enfant, au moment de la faute d'Œdipe. Au moment de cette situation déséquilibrante où l'« être » se sent dangereusement menacé dans sa racine temporelle, nous avons vu que l'homme temporel s'écrasait contre l'obstacle du monde extérieur. Mais, de cet homme temporel, ce n'est que l'aspect « substantiel », matériel, qui ressent la souffrance. Même s'il s'agit d'un sujet à très forte possibilité subtile et que l'échec tienne à une insuffisance de nourriture subtile (carence de l'amour maternel par exemple), c'est dans son aspect « substantiel » que le sujet ressent la souffrance. C'est cet aspect à qui il est interdit alors de bouger, qui est condamné à rester fixé à la plus haute attitude « commerciale » effectuée jusqu'alors. C'est-à-dire que le sujet reste fixé aux apparences matérielles de ce commerce. Mais l'aspect formel du sujet n'est pas condamné à la fixation et, revenant en arrière de la frontière assignée, il régresse en une marche inversée vers les commerces formels les plus subjectivement exquis qu'il se peut. Au sein de la situation fixée, le sujet est fixé dans la *lettre* de son attitude mais non dans son *esprit ;* d'un point de vue apparent, grossier, il persévère inlassablement dans un commerce honnête à base de renoncement, mais d'un point de vue subtil il s'évertue vers le commerce illusoire le plus intense. On voit comment le dualisme des aspects « substantiel » et « formel » explique l'attitude œdipienne dualiste.

CHAPITRE X

NARCISSE

Nous allons étudier un commerce illusoire qui s'oppose d'une façon particulièrement tenace et insidieuse à la réalisation de l'« être ». L'homme l'effectue dans l'attitude narcissique.

Nous avons vu ce qu'était le commerce illusoire de la passion et comment l'homme doué d'une forte possibilité subtile projetait son Ego, son auto-divinisation illusoire, sur un objet extérieur, et entretenait un commerce d'adoration avec cet objet. Et nous avons constaté que, objectivement, c'est-à-dire du point de vue de l'« être », ce commerce était le plus bas de tous ceux que nous pouvions observer.

Nous savons que les hommes œdipiens, en qui s'est constitué l'Ego, ne sont pas tous capables d'effectuer cette projection de l'Ego. Ils n'en sont capables que si l'aspect « formel », subtil, existe en eux avec une suffisante intensité. Mais l'homme qui est capable de cette projection peut, à telle période de sa vie, ne pas l'effectuer ; ou bien il ne l'a encore jamais effectué, bien qu'il en soit capable, ou bien il a déjà montré, en l'effectuant, qu'il en était capable mais sa passion s'est éteinte et il ne l'effectue plus. On pourrait penser que cet homme, à ce moment, est dans le même état intérieur que celui qui n'est pas capable de la projection de l'Ego ; et que la possibilité de projection ne conditionne le monde intérieur de l'homme qu'en tant qu'elle s'effectue. Mais il n'en est rien. En effet ce qui, dans la projection de l'Ego, est le phénomène primordial pour le monde intérieur de l'homme, ce n'est pas, comme on pourrait le croire, la projection elle-même, mais c'est cette sorte de cristallisation subtile par laquelle l'Ego acquiert, à l'intérieur du sujet, l'indépendance qui lui permettra de se mobiliser, de se détacher, pour aller adhérer à un objet extérieur. Même si la projection n'est pas effectuée, l'Ego, resté dans le sujet, est cependant distinct en quelque sorte de lui, libre d'adhérences ; il fait partie du sujet, certes, et pourtant il est distinct de ce que

le sujet désigne lorsqu'il dit : Moi. Chez l'homme égotiste qui n'est pas capable de la projection, l'Ego ne s'est pas cristallisé ainsi d'une façon qui l'individualise, il adhère au sujet, *il est sujet.* Mais chez l'homme qui est capable de la projection et chez qui la cristallisation individualise l'Ego, celui-ci, *en même temps qu'il est du sujet, est pour lui objet.* Et ceci n'a pas un simple intérêt théorique mais très concret ; car, avec cet Ego, intérieur mais individualisé en objet, l'homme va entretenir un commerce illusoire qui aura une importance extrême au point de vue de la réalisation de son « être ».

Avant de parler de ce commerce, revenons un instant sur les conditions dont dépend la projection de l'Ego dans le commerce passionnel. La projection se fait en deux temps, car ce qui est projection même est précédé par la cristallisation qui individualise l'Ego dans le sujet et lui confère la mobilité nécessaire à la projection. Et ces deux temps dépendent tous les deux du degré de la possibilité subtile, c'est-à-dire de l'importance de l'aspect « formel » du sujet, du degré selon lequel il vit dans sa dimension verticale. Par rapport à la cristallisation individualisante de l'Ego, sa projection représente un degré de plus dans l'effectuation de la possibilité subtile. L'activité subtile du sujet sur son Ego effectue d'abord sa cristallisation, et c'est par un effort supplémentaire que, après avoir rompu les adhérences fixant l'Ego au corps, il le projette hors du corps sur un objet extérieur. La projection suppose donc une plus forte possibilité subtile que la simple cristallisation. Il peut se faire que, chez tel homme, la possibilité subtile suffise à la cristallisation de l'Ego mais soit épuisée à ce moment et que l'aspect « substantiel » de cet homme retienne en lui l'Ego devenu pourtant mobile, individualisé, projetable. Et, chez plusieurs hommes dont la possibilité subtile est assez grande pour que la projection s'effectue, on verra, selon leurs puissances relatives en mode subtil, cette projection s'effectuer avec des intensités et des durées différentes. Tel homme effectuera des projections intenses et durables, tel autre des projections rares, timides, et comme vite essouflées.

Etudions maintenant le commerce que l'homme entretient avec son Ego qu'il a pu individualiser, objectiver en lui-même. Voyons d'abord quel sera le goût intérieur ressenti par le sujet au cours de ce commerce. Nous nous souvenons que, au cours du commerce sadique où l'Ego n'était ni projeté ni même cristallisé, le goût ressenti par le sujet était puissant et amer ; il était puissant parce que le sujet affirmait sa divinité manifestée dans son rapport avec l'objet, et il était amer parce que l'objet n'était pas divinisé et que le sujet se sentait Dieu dans un monde sans divinité ; le sujet, en tant qu'il est identifié à son propre aspect temporel, est affirmé comme Dieu ; mais en tant qu'il est identifié à l'objet, il est nié comme Dieu. Au cours du commerce passionnel, le sujet ressent un goût puissant et exquis ; exquis parce que l'objet est lui aussi divinisé et que le sujet se sent Dieu dans un monde divin, c'est-à-dire qu'il est

affirmé comme Dieu en tant qu'il est identifié à lui-même et en tant qu'il est identifié à l'objet.

Mais voyons ce qui se passe dans le commerce que l'homme entretient avec son propre Ego, objet intérieur à lui-même, dans ce commerce que nous appellerons « narcissique ». Le fait que, cette fois, l'objet fait partie du sujet lui-même rend la chose très complexe et nous oblige à une analyse plus poussée. Nous étudierons le commerce narcissique en le comparant non pas au commerce sadique où le sujet seul est divinisé, mais au commerce passionnel où sujet et objet sont tous deux divinisés. Car Narcisse-sujet et Narcisse-objet sont tous deux divinisés et entretiennent une sorte de commerce passionnel.

Dans le commerce passionnel, le sujet prend plaisir à contempler l'objet qui agit, qui vit devant lui. L'attention que l'objet donne à son action n'est pas prise au sujet, et celui-ci garde disponible toute son attention pour contempler l'objet ; il peut tout à loisir contempler, de l'objet, ce qu'il est et ce qu'il fait. Mais Narcisse n'est pas dans la même situation vis-à-vis de son objet, vis-à-vis de son Ego qui, s'il peut lui être comme extérieur puisque sa cristallisation le rend objectivable, lui reste pourtant intérieur. Je ne puis me contempler tout en agissant que si mon action, entièrement automatique, laisse libre mon attention. Mais cela m'est impossible dès que mon action doit s'adapter à des conditions tant soit peu nouvelles et requiert mon attention. Il me faut suspendre, pour me voir, tout ce qui de ma vie n'est pas automatique. Je dois cesser de regarder le monde pour me regarder ; si vivre comme une machine inconsciente n'est pas vivre, je dois cesser de vivre pour me contempler. Au contraire je puis contempler l'objet extérieur que j'adore sans cesser pour cela de vivre, c'est-à-dire de diriger mon action en m'adaptant à l'objet que je contemple avec mon attention unique. Je puis contempler un objet extérieur que j'adore sans cesser pour cela d'être sujet ; mais je ne puis me contempler en m'objectivant que si je cesse pour cela d'être sujet, c'est-à-dire de vivre. Mon regard ne peut être à la fois sur mon miroir et sur l'aspect du monde extérieur que je suis en train de manier ; je dois me contenter d'une seule de ces deux visions. Cela se voit clairement dans les fautes de comportement que commet Narcisse au moment où l'ivresse d'une réussite extérieure capte son attention pour la retourner sur lui-même ; cette contemplation de soi-même vient soudain compromettre l'issue de son entreprise ; car il ne peut être à la fois à ce qu'il fait et à son Ego qu'il objective. Le commerce narcissique entrave l'adaptation de Narcisse au monde et sans cesse le commerce de Narcisse avec lui-même est entravé, au cours de sa vie, par l'intériorité de son objet ; car l'Ego objectivable ne peut être objectivé que lorsque le sujet s'arrête de vivre.

Le goût du commerce narcissique pourra donc être du type puissant et exquis comme celui du commerce passionnel, mais il ne pourra pas atteindre à une intensité aussi pure et aussi continue. Le sujet ne peut

pas s'arrêter définitivement de vivre pour se contempler ; d'abord parce que la nécessité le contraint toujours dans une certaine mesure à vivre autrement que d'une façon purement automatique, et aussi parce qu'une telle inertie ne lui donnerait pas assez de raisons pour s'admirer ; le narcissique ne peut, tel M. Teste, contempler ses pouvoirs sans jamais les actualiser en des actions. Le plaisir narcissique est donc nécessairement discontinu, et ne peut devenir la délicieuse *idée fixe* qu'est la passion.

Mais il est encore une autre différence. Quand j'adore un objet extérieur, rien ne peut venir contredire la valeur infinie que je lui vois, rien ne peut m'empêcher de le voir adorable. Ni la mauvaise grâce avec laquelle il m'accueille, ni la fâcheuse opinion que les autres en ont, ni les échecs qu'il subit, rien de tout cela ne peut m'empêcher de lui voir du prix ; les négations que le monde peut lui infliger n'empêchent pas mon affirmation divinisante. Au contraire les négations que le monde m'inflige dans mes échecs ou dans les jugements défavorables d'autrui ne laisseront intact le prix que je me vois que dans la mesure où je parviendrai à les interpréter comme erronées. Mais dans la mesure où je les verrai comme exactes, elles affecteront d'un signe moins la valeur que je m'attribue, elles détérioreront mon objet et changeront mon adoration en haine. Pour contempler un objet extérieur, je n'ai pas besoin de miroir ; mais pour me contempler moi-même, j'ai besoin d'un miroir et ce miroir est dans le monde extérieur ; ce miroir peut être aimable et me renvoyer un beau reflet, mais il peut être méchant et me renvoyer un reflet détestable ; et le goût de mon commerce narcissique devient alors exécrable.

Tout ceci explique les particularités du goût intérieur du commerce narcissique ; il peut être exquis ou atroce avec intensité, mais il peut occuper toutes les positions intermédiaires, et il peut être nul ; et il est parfois absent puisque ce commerce est nécessairement discontinu.

Dans la hiérarchie des commerces, il est situé entre le commerce sadique et le commerce passionnel ; dans la hiérarchie subjective, il est supérieur au commerce sadique qui comporte une amertume constante, mais inférieur au commerce passionnel qui comporte sans doute un arrière-plan d'angoisse (car l'objet divinisé, étant temporel, peut toujours disparaître) mais aussi une illusion continue d'« être » qui est une ivresse joyeuse. Dans la hiérarchie objective, il est supérieur au commerce passionnel où le sujet se châtre plus complètement, et inférieur au commerce sadique où le sujet garde toute sa puissance temporelle.

Quand Narcisse a l'occasion extérieure et la possibilité intérieure d'établir un commerce passionnel, c'est-à-dire quand il projette son Ego, il est affranchi, dans la mesure où ceci se fait, de son commerce narcissique. Alors *il se sent vivre ;* et ceci se comprend si l'on se souvient que le commerce narcissique nécessite, pour s'exercer, une suspension de la relation existant entre le sujet et le monde. Et en effet la nécessité de cette suspension explique une vive tendance chez Narcisse à restreindre sa vie à ses aspects automatiques ; il craint tout contact extérieur

nouveau et enrichissant qui, captant son attention, empêcherait son commerce avec lui-même (à moins que ce contact nouveau ne comporte une projection passionnelle). L'homme puissamment narcissique, dans les périodes où il ne projette pas son Ego, fuit tous les contacts de vie qui ne comportent pas cette projection, et attend, même s'il n'en est pas conscient, la passion pour laquelle il se réserve.

Nous avons dit que Narcisse doit cependant suspendre son commerce pour agir parfois d'une façon non automatique dans le monde, afin d'avoir des preuves concrètes des pouvoirs qui le distinguent et dont il orne son image. Mais une fois que ces preuves sont obtenues et lui ont fourni la certitude de ses pouvoirs, il n'est guère besoin qu'il les renouvelle, car c'est de ce qu'il *peut* qu'il se fait ornement et non de ce qu'il fait. Il est amant de sa virtualité et non d'actions qui ne servent qu'à affirmer une fois pour toutes cette virtualité. Ceci explique pourquoi le commerce narcissique ne saurait s'épuiser comme le font les autres commerces. Les autres commerces exigent que le sujet établisse sans cesse à nouveau des contacts de plaisir ; et ces contacts comportent une activité où une force épuise peu à peu ses effets. Mais le contact narcissique ne comporte aucune force puisqu'il suffit que Narcisse suspende l'attention qu'il donne au monde extérieur pour trouver le contact immédiat de cet Ego-objet qui siège au centre de son monde intérieur. Même si son commerce ne lui donne qu'un goût nul, Narcisse ne saurait lui refuser une force qui n'est pas impliquée dans son exercice ; il ne peut être déçu par ce qu'il obtient puisqu'il ne donne rien de sa force en vue de l'obtenir. On voit par là que le commerce narcissique, à l'encontre des autres commerces, ne porte pas en lui le germe de sa mort. On ne peut compter que, avec le temps, Narcisse doive nécessairement se lasser de son attitude et en faire le procès. Le temps ne peut suffire ici à éveiller la compréhension.

Ce que nous venons de dire montre déjà que le narcissisme est un obstacle stable à la réalisation de l'« être ». Mais il est une autre particularité par où il se révèle difficile à surmonter. Il est, comme tous les commerces de l'homme œdipien, une compensation qui masque l'absence de la construction totale. Et il doit être abandonné, comme toute autre compensation, pour que l'homme, en proie à l'angoisse métaphysique, se trouve dans la nécessité d'accepter sa condition temporelle et de créer par là son « être » total. Mais cet abandon se présente comme particulièrement difficile. En effet l'abandon de tous les autres commerces est facilité par ce fait qu'ils comportent un objet extérieur dont le sujet peut s'éloigner. Tous ces commerces comportent des actions extérieures que le sujet peut cesser d'accomplir en modifiant les conditions extérieures de sa vie ; l'amoureux peut se séparer de l'être qu'il aime ; le toxicomane peut se faire sevrer ; le sadique peut supprimer les activités où son sadisme s'exerce, l'homme qui acceptait une contrainte extérieure de renoncement peut se mettre à satisfaire certaines de ses

pulsions interdites. Mais l'objet de Narcisse fait partie de son propre monde intérieur ; il ne peut le quitter directement. Toutes les autres compensations sont comparables à des toxicomanies où le sujet peut supprimer son toxique avant de réaliser autre chose ; en se sevrant, il bloque la voie où sa force vitale se perdait ; il souffre un temps de la rétention de libido qui s'ensuit ; et puis la libido s'emploie dans des voies meilleures. Mais Narcisse ne peut se sevrer, il ne peut barrer à sa libido la route vers un objet toujours présent ; aucune situation extérieure ne peut aider le travail de son Intelligence Indépendante.

Cependant la compensation narcissique n'est pas invulnérable. Si elle ne peut être attaquée directement, elle peut l'être de façon indirecte. En effet nous savons que le commerce narcissique ne peut s'exercer qu'en des moments de vie automatique où Narcisse ne donne pas son attention au monde extérieur. Mais tout le travail de la réalisation de l'« être », effectué par le jeu analytique de l'Intelligence Indépendante, consiste justement en une adaptation volontaire de l'homme au monde extérieur ; il implique une attention qui se détourne de plus en plus de ce que je suis et se donne de plus en plus à ce que je fais. Aussi tout ce travail constitue-t-il justement le sevrage progressif de Narcisse ; Narcisse ne peut se sevrer avant de se mettre à ce travail, il ne peut procéder ainsi en deux temps comme le fait le toxicomane ; mais c'est par la réalisation même de son travail qu'il se sèvre. Il doit accepter son narcissisme et se donner ainsi les mains libres pour effectuer dans la vie le travail qui le libérera peu à peu de l'esclavage où le tenait son image.

CHAPITRE XI

LES DEUX ANGOISSES DE L'HOMME

L'homme a besoin d'« être », de réaliser l'« être », c'est-à-dire d'effectuer la totale conscience-de-soi-spontanée. Mais, lorsqu'il apparaît sur la terre, l'homme est abandonné de Dieu, oublieux de l'Unité d'où il vient et à laquelle il doit retourner à travers le Multiple temporel. Il a perdu toute conscience de soi ; c'est en transformant peu à peu la conscience-de-soi-apportée par le monde qu'il devra reconquérir sa conscience-de-soi-spontanée. Mais il ne perçoit pas d'abord la différence qui existe entre ces deux consciences de soi. Livré au principe temporel qui s'offre à le créer, il est ouvert d'abord à la conscience de soi que lui apporte le monde ; et ce n'est que peu à peu qu'il s'entraîne, par le développement de sa faculté réactive, à se fermer à l'agression qu'elle représente pour son « être ». Longtemps l'homme doit subir l'agression de la conscience-de-soi-apportée avant que la faculté réactive pleinement développée puisse la tenir parfaitement en échec.

L'état de l'homme subissant la conscience-de-soi-apportée est un état de contraction ; il y est fermé sur une partie de lui que le monde, en le touchant, éclaire de cette lumière qu'est la conscience. A mesure que, la faculté réactive se développant, la conscience-de-soi-apportée diminue, la partie éclairée sur laquelle l'homme est fermé diminue également. Lorsque la faculté réactive est pleinement développée, la conscience-de-soi-apportée est nulle et c'est sur un néant obscur que l'homme se trouve alors fermé. Tant que la contraction s'effectuait sur une partie lumineuse, l'homme ne pouvait la relâcher volontairement car, par son besoin d'« être », il veut la lumière. Pour faire cesser la souffrance venant d'une contraction trop intense, il était obligé de faire cesser le contact intérieur qui lui apportait à la fois la contraction et la lumière. Mais lorsque l'homme est fermé sur le néant obscur, la souffrance de la contraction fait place à une souffrance nouvelle qui tient

à cette obscurité même ; et c'est alors seulement que la contraction va pouvoir être relâchée volontairement. La souffrance tenant à la contraction était *souffrance de l'« être »* attaqué par la conscience-de-soi-apportée par le monde ; mais l'« être » n'intervient jamais spontanément et d'une façon positive dans sa réalisation ; aussi le relâchement volontaire ne se produisait-il pas. Au contraire la souffrance tenant à l'obscurité est *souffrance de l'homme temporel* privé de lumière, éprouvant son total abandon, c'est *l'angoisse métaphysique.* Dans cette angoisse, l'homme relâche sa contraction devenue absurde ; ce faisant il effectue la conscience-de-soi-spontanée, c'est-à-dire qu'il s'ouvre à une nouvelle source de lumière qui n'éclaire plus seulement une partie de son monde intérieur mais sa totalité.

Cette angoisse métaphysique, cette souffrance ultime, obtenue aux confins de la vie uniquement temporelle et de la vie totale réelle, l'homme n'en a aucune connaissance avant d'en faire l'expérience. Cette *angoisse de vie* qui l'introduit dans son vrai destin, il ne saurait la redouter avant de l'avoir connue ; et, dès qu'il la connaît, il ne saurait la fuir puisqu'elle l'introduit là où, sans l'avoir senti, il avait toujours eu besoin d'aller. Pendant toute la période de sa vie qui précède cet accomplissement, c'est une autre angoisse que l'homme redoute et fuit autant qu'il le peut ; c'est l'angoisse qui se trouve derrière la souffrance de sa crispation, derrière la souffrance de son « être » menacé par l'excès de l'agression extérieure. Cette angoisse, qui est angoisse de l'« être » menacé dans sa racine temporelle, est une *angoisse de mort* exactement opposée à l'angoisse métaphysique de vie. L'homme éprouvera l'angoisse métaphysique de vie au point le plus haut de sa réalisation temporelle, tandis que c'est au point le plus bas qu'il rencontre l'angoisse de mort. L'homme est le champ d'une bataille entre le Ciel et la Terre ; son « être » en est l'enjeu. Sous une agression écrasante de la Terre, le Ciel souffre en lui, et c'est l'angoisse de mort ; quand l'agression de la Terre est entièrement tenue en échec par la faculté réactive qui combat pour le Ciel, la Terre alors souffre, et c'est l'angoisse métaphysique.

L'angoisse métaphysique est le terme d'un travail que l'homme effectue dans le temporel pour y maîtriser et annuler entièrement l'angoisse de mort. En s'éloignant peu à peu de l'angoisse de mort, ce qu'il fait en acceptant de plus en plus parfaitement sa condition temporelle, l'homme se rapproche d'une angoisse nouvelle, d'une angoisse qu'il n'a jamais ressentie auparavant, et qui l'introduira dans une vie nouvelle.

Cette distinction des deux angoisses de l'homme est très importante. Car l'homme oscille entre elles deux. On y retrouve l'idée des deux Infinis de Pascal. Car il faut parler d'Infini aussi bien au plus bas de la réalisation temporelle qu'au plus haut. Au plus bas, c'est l'« être » infini de l'homme qui souffre parce que sa racine temporelle est menacée par l'agression du monde ; au plus haut, c'est cette racine temporelle pleinement accomplie qui souffre parce que, si l'on peut ainsi parler,

il n'y a plus que l'infini qui lui manque, et qu'il lui faut dépasser tout ce à quoi elle a vu jusqu'alors une valeur réelle.

L'homme accepte avec difficulté de tourner définitivement le dos à l'angoisse de mort. Ceci n'est pas un paradoxe et on va le comprendre aisément. C'est dans sa première enfance que l'homme rencontre pour la première fois l'angoisse de mort. Détaché, au moment de sa conception, de la divinité originelle, l'homme s'est éloigné de cette cime céleste en en dévalant passivement la pente. Au moment de ce que nous avons appelé son premier drame, il est au bas de sa descente et il rencontre l'angoisse de mort. L'agression du monde menace de submerger sa faible faculté réactive ; il se sent menacé de mort par l'énormité du monde ennemi. Il ne peut, à ce moment de sa vie, accepter sa condition temporelle car ses forces sont insuffisantes encore à y assurer ses droits ; il est temporellement dépendant et il existe une disproportion infinie entre ses possibilités temporelles incomplètes et le besoin absolu qu'il a déjà d'« être ». Alors se produit le geste direct mais négatif de l'« être », ce geste dont nous avons parlé, qui est Interdiction, Compensation, Fixation. Ce coup de barre qui éloigne l'angoisse de mort initie l'enfant à une joie qui est *illusion d'« être »*. Elle est une joie authentique et fondée puisque l'enfant s'élève alors au-dessus du bas-fond de l'angoisse de mort ; mais elle est illusoire puisqu'elle se produit en plein temporel et qu'elle n'est pas le fait d'un acte volontaire. Dès lors, la Fixation va comporter la fixation de l'homme à cette sorte illusoire de joie. Il la recherchera sans cesse à nouveau. La fixation à l'attitude de la situation déséquilibrante va peu à peu être cause d'une agression répétée et croissante ; la compensation va épuiser ses effets. L'homme sera toujours ramené vers l'angoisse de mort et répétera le geste maintenant suranné de la compensation qui lui rendra, par une sorte de tricherie, la joie de l'illusion d'« être ». L'homme ranimera sans cesse sa croyance fallacieuse en la réalisation effective de son « être » en revenant vers l'angoisse de mort et en se faisant sauver, par la compensation, d'un péril qu'il a lui-même provoqué. (Comme le font ces aventuriers qui ne se sentent vivre qu'au contact des dangers qu'ils recherchent.) Et ce jeu dangereux, qui devient de plus en plus difficile, à mesure qu'il épuise ses effets, ramène l'homme sans cesse plus près de son précipice. On voit pourquoi la joie que l'homme trouve dans l'illusion d'« être » est nécessairement *agitée*. On voit pourquoi elle comporte nécessairement un arrière-plan de détresse. C'est qu'elle ne ressemble à la vie qu'à la condition, pour l'homme, de frôler sans cesse la mort ; c'est que cette vie n'est qu'une mort sans cesse évitée.

L'homme croit être sincère en disant qu'il cherche le bonheur. Mais il se trompe. Ce qu'il cherche c'est l'illusion d'« être », c'est-à-dire un péril mortel dont il se sauve par une tricherie.

Le bonheur n'est pas ce que l'homme cherche, mais c'est ce qu'il devrait chercher. Il doit quitter les abords de l'angoisse de mort où il

ne cesse de rôder. Il doit renoncer aux ivresses délicieuses que lui donnent les coups de barre répétés de la compensation. Car ce jeu, qui d'ailleurs devient de plus en plus difficile et dangereux, le retient au bas de sa réalisation. Il lui faut renoncer à l'illusion d'« être » et accepter le bonheur. En acceptant sa condition temporelle, l'homme abandonne ces émotions dont le goût mélangé d'épouvante et de ravissement lui donnait la sensation illusoire de sa valeur absolue. En acceptant sa condition temporelle, l'homme trouve un bonheur de plus en plus calme et qui, par comparaison avec les émotions anciennes, peut lui paraître bien fade. Il ne peut accepter le bonheur que s'il a compris, par l'Intelligence Indépendante, que c'est le chemin de ce vrai destin dont il n'a eu jusqu'alors que des contre-façons. Plus l'homme, en acceptant sa condition, s'élève dans sa réalisation temporelle, plus deviennent rares et faibles ces secousses sensibles dont il se délectait autrefois. Le calme s'établit en lui. Mais c'est au sein de ce calme intérieur où l'angoisse de mort est lointaine et où l'agitation de l'illusion d'« être » a disparu que naît en l'homme son angoisse de vivre et le sentiment de son abandon, de son manque de Dieu. Cette angoisse ne ressemble pas à l'autre ; plus elle s'approfondit, plus est profond le calme où toute contradiction va se dénouer. Car c'est le moment où la Terre est vaincue et où se relâche son étreinte. C'est en un instant de plein épanouissement temporel que l'homme peut enfin éprouver clairement son besoin nostalgique jusque-là obscur, de s'ouvrir à la totalité de l'« être ». Tant que durait sa lutte à mort avec le monde, l'homme se croyait Dieu ; mais maintenant il a fait la paix avec ce monde qu'il a vaincu en l'acceptant ; il ne lutte plus et, pour la première fois, il sent qu'il est seul et que Dieu est loin de lui. Cette solitude doit s'approfondir en une détresse nouvelle qui ne comporte plus aucune agitation ; l'angoisse crispée de mort a fait place à l'angoisse détendue de vie. C'est au faîte de ce calme que l'homme connaît une joie nouvelle, la joie immobile de l'« être ».

CHAPITRE XII

SUR LE COMPLEXE DE CULPABILITÉ
LES MÉCANISMES NÉVROTIQUES

L'Interdiction fond sur l'homme, au moment de son premier drame, comme un châtiment de la faute qu'il commet en prétendant, dans son seul aspect temporel, à la réalité de son « être » absolu. La fixation-compensation sauve l'enfant de l'angoisse de mort qu'il est trop faible alors pour conjurer d'une façon juste en acceptant sa condition temporelle. L'angoisse de mort est conjurée par une tricherie, par une fiction mensongère où l'homme est maintenant condamné à vivre. Et, parce que c'est une fiction qui protège l'homme de l'angoisse de mort, cette protection est précaire ; l'angoisse de mort reste toujours à l'arrière-plan et reparaît à chaque défaillance de la compensation qui doit recommencer sans cesse son travail toujours insuffisant.

Donc l'homme triche pour écarter l'angoisse ; et sa tricherie est sans efficacité stable puisque l'angoisse reste devant lui ; il reste en face d'elle et ne fait que la masquer par les fumées de la compensation. Il se sent coupable parce qu'il triche ; et il ressent chaque réapparition de l'angoisse comme le châtiment de sa faute. Les réussites de la compensation, au contraire, il les ressent comme des pardons ; l'homme qui adore une femme ressent comme une absolution l'amour que cette femme lui donne ; mais si cette femme l'abandonne, il se sent de nouveau coupable, il retombe dans la faute de l'angoisse.

Nous voyons là les causes réelles des sensations profondes de la conscience morale de l'homme. Les fluctuations joyeuses ou douloureuses de cette conscience ne sont liées en aucune façon à une notion rationnelle de responsabilité. Ce qui condamne ou absout sur ce plan est sans aucun rapport avec ce qu'il appelle sa volonté. Il se sent absout quand il gagne le gros lot de la loterie, il se sent alors dilaté par une profonde fierté, bien qu'il n'y soit pour rien ; et il se sent déchu de même dans un échec temporel amené par le seul hasard. Il faut même remarquer

que, plus les événements heureux ou malheureux sont l'effet du hasard, plus l'homme les ressent comme des absolutions ou des condamnations ; en un sens, l'homme se glorifie ou s'accuse avant tout de ce qu'il n'a mérité en aucune façon. Et ce que nous avons dit des causes réelles de cette conscience morale le fait aisément comprendre.

Mais l'homme est inconscient de ces causes réelles ; il ignore le vrai destin selon lequel il doit construire son « être » total, il ne comprend pas les incidents dramatiques de ce destin. Ne vivant pas dans la lumière de l'Intelligence Indépendante, il ignore son Bien et son Mal réels, et ne connaît que le bien et le mal relatifs du dualisme temporel. Il échafaude, avec sa raison abstraite, une éthique idéale abstraite qui ne saurait s'adapter adéquatement à l'« être » incomplètement réalisé qu'il est encore. Et c'est sur cette éthique abstraite qu'il projette les sensations profondes de sa conscience morale ; il « rationalise » ces sensations. Comme il oscille sans cesse entre une faute mal comprise et une rédemption illusoire, il projette cette faute et cette rédemption sur ce qu'il voit comme ses mauvaises et ses bonnes actions. Mais, de ces deux sentiments profonds de culpabilité et de rédemption, seul le premier constitue un élément psychique réel dont nous devions tenir compte dans l'analyse de l'homme. En effet, si la faute de l'homme est mal comprise par lui, elle n'en est pas moins réelle, tandis que sa rédemption apparente est une tricherie, une fiction, et n'a aucune réalité. Jamais l'homme œdipien n'est absout en réalité par sa compensation ; au contraire il est toujours réellement coupable, même quand cela lui est masqué par la réussite de la compensation. Il y a donc bien, chez tout homme œdipien, un complexe de culpabilité, sans qu'il puisse y avoir en regard un « complexe d'innocence ». Ce qu'il y a dans la compensation, c'est, si l'on veut, un complexe de « besoin de s'innocenter », ce qui est tout différent.

L'origine de la conscience morale de l'homme réside uniquement dans la sensation profonde inconsciente de sa faute métaphysique œdipienne. L'homme dont la possibilité de réalisation totale est très faible se fera évidemment des reproches selon l'éthique idéale abstraite du milieu où il vit, mais ces reproches seront presque uniquement théoriques et ne s'accompagneront que d'une faible souffrance. La souffrance de la conscience morale est fonction de la possibilité totale et la mesure exactement. La faute de l'homme est une faute envers son « être », non envers les autres hommes. Ceci explique qu'il n'y ait aucun rapport direct de causalité entre le complexe de culpabilité, qui est affaire de l'homme avec lui-même, et les complexes de Supériorité et d'Infériorité, qui sont affaire de l'homme avec les autres et ne comportent par eux-mêmes aucune sensation de faute. Ce qui se verra seulement, c'est qu'un homme ayant une forte possibilité totale projettera son sentiment de culpabilité sur les éléments qui y prêteront dans ses complexes de supériorité ou d'infériorité.

Il y a donc, chez tout homme œdipien, un complexe de culpabilité. Et cela quel que soit le type de la fixation et de la compensation, S'il y a fixation au plaisir et que la compensation comporte la répétition d'actions égoïstes, l'homme a le remords de ces actions ; s'il y a fixation à un renoncement douloureux et que la compensation comporte la répétition d'actions altruistes, l'homme a le remords des désirs égoïstes qu'il ne réalise pas mais qu'il sent en lui. Dans tous les cas il y a remords, c'est-à-dire projection de la culpabilité réelle, métaphysique, sur des actions ou des désirs d'actions temporelles. Dans la mesure où il est capable de réalisation totale, dans cette mesure l'homme œdipien est déchiré intérieurement, et tous les échecs de sa compensation faussement rédemptrice le replacent devant une faute qui nie son « être ». Toutes les pulsions qui se heurtent à l'Interdiction se heurtent à la faute que cette Interdiction sanctionne ; et cela aussi bien s'il s'agit de pulsions altruistes se heurtant à une Interdiction à type égoïste que s'il s'agit de pulsions égoïstes se heurtant à une Interdiction à type altruiste. Le conflit du névrosé ne se produit pas, comme on l'a dit, entre un Moi instinctif et un Moi moral ; il se produit entre les pulsions, qu'elles soient de type moral ou immoral, et l'Interdiction. La faute, au point de vue réel de l'« être », n'est jamais dans les pulsions, elle est attachée à l'Interdiction. Et ce conflit doit être compris non pas comme un choc de forces opposées, mais comme le choc des forces pulsionnelles venant se briser sur un barrage immobile. Le névrosé souffre profondément parce qu'il manque à son destin, qui est de créer son « être », parce que ses forces intérieures sont bridées dans leur jeu par le barrage de l'Interdiction. Les troubles de la névrose sont des tentatives désespérées par lesquelles l'homme veut s'affirmer malgré l'Interdiction ; c'est là qu'il faut chercher leur sens. Ils se répartissent, à ce point de vue, en trois groupes : certains troubles sont des simulacres qui donnent une satisfaction irrationnelle et détournée à la pulsion interdite ; d'autres attaquent le sujet dans sa puissance physique de telle sorte qu'il soit matériellement incapable de donner à la pulsion interdite sa satisfaction adéquate ; d'autres enfin infligent au sujet lui-même, d'une façon plus ou moins réelle ou symbolique, ce que la pulsion interdite voudrait infliger à autrui. Nous allons étudier successivement ces trois groupes de troubles :

a) Certains troubles, avons-nous dit, donnent une satisfaction irrationnelle et détournée à la pulsion interdite. Ils s'apparentent à ce geste de défi que fait le petit enfant devant le parent interdicteur, geste sans efficacité réelle possible, mais qui du moins sauve l'« honneur » de l'enfant opprimé ; la puissance du parent contraint matériellement l'enfant, mais le geste de défi préserve chez ce dernier une citadelle intérieure où la contrainte matérielle est impuissante à pénétrer. En somme, le sujet dit à l'Interdiction : « Sans doute je ne peux pas faire réellement ce que tu m'interdis, mais je fais quand même ceci qui y ressemble ». Il nargue l'Interdiction et, par là, sauve la face. Un sujet de Stekel,

par exemple, se sent contraint de rentrer chaque jour chez lui à dix heures du matin pour y manger. Il a faim et ne peut satisfaire sa faim que chez lui. L'analyse révèle que cet homme désire sa bonne et que, à dix heures du matin, l'épouse absente, il sait trouver la bonne seule dans l'appartement. La pulsion égoïste est interdite au point qu'elle reste inconsciente ; elle s'efforce de tourner l'Interdiction et se procure une satisfaction inadéquate qui, par sa ressemblance avec la satisfaction réelle, nargue l'Interdiction.

Un autre exemple : un homme a des obsessions de meurtre, il se voit tuant sa femme. Cet homme, élevé par un père sévère, présente une Interdiction-fixation à type moral, conformiste, il doit renoncer à son plaisir pour être affirmé par l'amour du père ou de ce qui représente le père. Mais sa compensation échoue, il a de graves déboires avec son beau-père qui se détourne de lui. Ses pulsions égoïstes se redressent ; il se rend compte qu'il souhaite la mort de sa femme. Il est coupable métaphysiquement et subit la contrainte de son Interdiction. Mais évidemment ce n'est pas là qu'il voit sa culpabilité ; il la voit dans ses désirs égoïstes. Il tombe un jour sur un fait-divers. dans un journal, qui rapporte l'histoire d'un meurtre ; il sent sur lui l'index vengeur de la collectivité : « Regarde l'homme que tu es dans ton cœur. » Cet incident resserre violemment l'étreinte de l'Interdiction ; la simple pensée de l'acte prohibé est sévèrement prohibée à son tour ; les pulsions égoïstes qui sont nécessaires à l'affirmation du sujet, puisque les pulsions conformistes autorisées ont gravement échoué, sont ligotées ; la libido est bloquée ; et c'est là la mort intérieure dont le sujet a l'angoisse. La situation de cet homme est paradoxale : sa vraie culpabilité réside dans son Interdiction ; elle ne réside pas évidemment dans le fait qu'il ne tue pas sa femme, mais dans ce fait que, s'il ne la tue pas, c'est à cause d'une contrainte intérieure ; en tout cas on peut dire que, du point de vue réel de son « être », il est plus coupable de ne pas pouvoir envisager de tuer sa femme que d'avoir le désir de sa mort ; mais il place sa faute à l'inverse du point où elle est réellement. Sa pulsion égoïste capitule, de fait, devant l'Interdiction. Mais il lui faut du moins sauver l'honneur, et l'imagination lui revient sans cesse qu'il pourrait, dans un moment de folie, tuer sa femme ; c'est le geste de défi, bien que matériellement inefficace, que fait l'enfant devant le parent tout-puissant ; il nargue l'Interdiction à laquelle il doit pratiquement se soumettre : « C'est entendu, tuer ma femme serait une chose ignoble à laquelle je ne veux pas penser ; mais, quand même, si je devenais fou, je pourrais bien le faire, j'en serais bien capable. » Cette fois le trouble névrotique ne donne pas à la pulsion interdite une satisfaction détournée mais imaginaire, irréelle, qui ne fait que « sauver l'honneur » mais sans donner issue à la libido contenue. C'est un geste de défi désespéré qui n'a aucune autre utilité que ce défi même. En fait, si ce geste a sauvé momentanément le dernier lambeau de la fierté intérieure du sujet, il l'introduit dans un

terrible cercle vicieux : son obsession aggrave sans cesse son sentiment de culpabilité mal placé et aboutit à un étranglement toujours plus serré de sa revendication égoïste affirmante.

Un mécanisme analogue explique certains vomissements névrotiques de la femme enceinte ; les vomissements symbolisant le rejet du fœtus, rejet auquel l'Interdiction s'oppose.

Voici encore un autre exemple, mais où l'Interdiction est d'un type inverse : telle femme a été trop gâtée, trop libre pendant son enfance, et présente une Interdiction-fixation à type immoral ; elle est contrainte à répéter des actes sexuels non conformistes ; mais elle tombe mal, sur des hommes qui lui causent de graves déboires. Ses pulsions conformistes opprimées se redressent ; le désir de chasteté pousse vers sa réalisation. Mais l'Interdiction lui barre la route et ce désir ne peut s'effectuer ; cette femme doit continuer sa débauche. Mais son désir conformiste, impuissant à s'effectuer en fait, fait un geste symbolique qui sauve l'honneur ; la femme devient frigide : « Sans doute j'ai été matériellement forcée à l'acte sexuel, mais intérieurement je n'ai pas cédé puisque je n'ai pas eu de plaisir. » Le sentiment de culpabilité de cette femme ne tient pas à sa débauche même, mais au fait que cette débauche représente une contrainte intérieure ; et ce sentiment reste profond, inconscient, à cause de l'Interdiction. Le conflit existe entre les pulsions morales interdites et le barrage immobile de l'Interdiction.

b) D'autres troubles névrotiques attaquent le sujet dans sa puissance physique de telle sorte qu'il soit matériellement incapable de donner satisfaction à la pulsion interdite. Parfois les troubles provoquent une impuissance directement adaptée à l'acte prohibé. Par exemple : un sujet de Stekel est atteint d'agoraphobie ; c'est un caissier de banque qui est tenté de franchir l'océan avec la caisse. Chez cet homme, l'Interdiction n'a pas empêché la pulsion interdite de parvenir à la conscience ; mais elle dresse son spectre d'épouvante devant la réalisation ; le sujet capitule. L'échec de la pulsion malhonnête qui se brise sur le barrage de l'Interdiction entraîne l'angoisse du sujet qui ne peut s'affirmer ; puisqu'il ne peut s'affirmer par l'acte interdit, il faut qu'il sauve du moins le « principe » de son affirmation ; il devient agoraphobe : « Comment traverserais-je l'océan puisque je ne peux même pas traverser une place publique ? Ce n'est pas par impuissance d'« être » que je ne fuis pas, c'est parce que mon corps est malade. Il n'y a pas de quoi être fier de triompher d'un malade ; si je n'étais pas malade, vous verriez... »

Un autre sujet de Stekel présente une anesthésie du bras. Il s'est permis un jour de caresser une femme avec cette main et en a éprouvé de graves remords ; son Interdiction s'oppose sévèrement à une récidive. En anesthésiant son bras, le sujet dit : « C'est entendu, je ne prendrai plus ce plaisir, mais ce n'est pas parce que je me soumets, c'est parce que mon bras malade est incapable de me procurer ce plaisir. » Ainsi il sauve la face.

D'ailleurs, à côté de ces cas où le trouble névrotique est exactement adapté à l'acte interdit, il faut bien voir que l'état maladif général où la névrose met le sujet innocente celui-ci de sa lâche soumission intérieure à son Interdiction. C'est ainsi que le sujet dont nous avons parlé tout à l'heure et qui a des obsessions de meurtre se dit : « Comment m'affirmerais-je dans la vie avec cette santé compromise ? Ce n'est pas par lâcheté que je ne possède pas d'autres femmes que la mienne, c'est parce que je suis malade ; ce n'est pas ma faute. » De cette manière encore il sauve la face. Ce mécanisme est important ; car, si les gestes obsessionnels de défi perdent peu à peu leur effet d'affirmation à force de se répéter à vide, la conviction qu'a le sujet d'être malade garde et même augmente sans cesse sa vertu absolvante ; plus il se voit physiquement diminué, plus il se trouve déchargé à ses propres yeux de son accusation profonde inconsciente de lâcheté.

c) Enfin, dans une dernière sorte de troubles, on voit le névrosé s'infliger à lui-même, d'une façon plus ou moins réelle ou symbolique, le traitement que sa pulsion interdite voudrait infliger à autrui. L'école freudienne parle alors de « loi du talion » : ses pulsions morales puniraient le sujet pour son désir criminel. Il faut reconnaître que les apparences suggèrent d'abord cette interprétation. Regardons pourtant de près la situation intérieure du névrosé. Ses pulsions, dans sa situation de conflit, se divisent en deux groupes : certaines sont autorisées par l'Interdiction ; nous supposerons par exemple que ce sont les pulsions « morales » (quoique, nous le savons, ce puisse être exactement l'inverse) ; les autres sont celles auxquelles l'Interdiction s'oppose. Pendant un temps, la compensation, corollaire de l'Interdiction, a réussi ; les pulsions « morales » obtenaient l'affirmation du sujet ; la balance penchait de leur côté ; les pulsions « immorales » étaient dominées ; elles pouvaient montrer le nez de temps en temps dans les rêves, dans des lapsus et même dans la conscience (rêveries où le sujet se combine un plaisir sans faute) ; mais leur satisfaction directe n'était pas indispensable au sujet qui trouvait son affirmation dans ses pulsions morales satisfaites. Puis la compensation a échoué gravement ; un obstacle extérieur est venu empêcher le jeu affirmant des pulsions autorisées. Celles-ci, puisqu'elles ne procurent plus l'affirmation, ne jouent plus (car toute pulsion vise l'affirmation qui est sa seule raison d'être réelle) ; la balance s'inverse ; les pulsions interdites se redressent et poussent désespérément contre l'Interdiction ; elles se redressent parce qu'il faut bien que le sujet soit affirmé d'une façon ou d'une autre ; puisque les pulsions autorisées se sont révélées impuissantes à fournir l'affirmation, elles doivent céder le pas aux pulsions contraires. Comment admettre alors que les phénomènes observés soient produits par les pulsions autorisées ? Elles sont en faillite, elles sont démonétisées. Comment seraient-elles capables, désarmées par leur échec dans l'affirmation, d'efforts aussi véhéments ? Il est évident au contraire que ce n'est pas elles qui sont maintenant à l'œuvre, mais les

pulsions interdites. Et ce n'est pas contre les pulsions autorisées désarmées, retombées, que les pulsions contraires livrent ce combat désespéré, mais contre l'insaisissable Interdiction, ce barrage immobile et inconscient qui est une instance psychique absolument différente des pulsions. L'école freudienne explique le jeu étrange de ces pulsions interdites par le fait qu'elles sont inconscientes. Mais tout d'abord il ressort nettement de nombreuses observations que ces pulsions accèdent souvent à la conscience ; Stekel (freudien peu orthodoxe) montre bien que le névrosé veut nier ses pulsions interdites mais que sa mauvaise volonté ne fait qu'en masquer une connaissance très réelle ; il est de la nature d'une pulsion, quelle qu'elle soit, de revêtir une forme mentale, toute pulsion est toujours virtuellement consciente. C'est l'Interdiction qui est inconsciente ; c'est elle qui, par sa nature même, est toujours aussi dépourvue de forme que de force temporelles. L'ignorance où est Freud de l'« être » total virtuel de l'homme explique sa conception erronée du Sur-Moi ; ignorant l'« être » total virtuel, il ne peut comprendre la nature exacte de l'Interdiction ; il constate l'existence de l'Interdiction et il la rattache aux pulsions « morales » ; mais c'est se condamner à ne plus rien comprendre. Il n'existe pas de pulsions morales à proprement parler ; les pulsions dites « égoïstes » et celles dites « altruistes » visent toujours également l'affirmation du sujet, soit par lui-même, soit par autrui. Il faut comprendre que l'Interdiction n'appartient ni aux unes ni aux autres, mais qu'elle autorise les unes et s'oppose aux autres (et elle peut indifféremment, selon les sujets, autoriser les unes ou les autres). L'ensemble des pulsions « altruistes » n'est pas plus un Sur-Moi que l'ensemble des pulsions « égoïstes ». S'il y a dans l'homme quelque chose qu'on veuille appeler Sur-Moi, ce ne peut être que l'Interdiction, qui n'est pas un ensemble de pulsions mais un barrage immobile et inconscient issu de l'« être » total.

Comment alors expliquer les troubles névrotiques réalisant parfois cette apparente « loi du talion » ? Ne dirait-on pas que le sujet se punit lui-même ? Qu'il met ainsi un baume sur ses remords douloureux ? On le dirait mais c'est faux. Pourquoi le remords est-il douloureux ? Mais parce qu'il exprime la condamnation, par l'Interdiction, de la revendication affirmante ; pour faire souffrir l'homme il n'y a que ce qui s'oppose à son affirmation. Et comment le « talion », par lequel l'homme se condamnerait lui-même, serait-il un baume pour le remords par lequel l'Interdiction l'obligeait déjà à se condamner ? Ce serait absurde. La vraie raison de l'apparente « loi du talion » est tout autre : le monde intérieur de l'homme est orienté de façon équivalente par rapport soit à son propre corps, soit au corps d'autrui ; dans le monde subjectif de son « être » total, il y a équivalence entre ce que nous appelons, dans le temporel, « sujet » et « objet » ; Moi et Non-Moi temporels sont deux pôles ambivalents, égaux au regard de l'« être » total ; pour l'homme intérieur, profond, le corps du sujet peut être substitué au corps d'autrui dans un

phénomène psychique sans en altérer le sens. Lorsque les pulsions interdites lancent tout leur effort pour infliger à autrui un dommage auquel l'Interdiction s'oppose, le dommage dérive sur le sujet lui-même, car cette fois l'Interdiction ne s'y oppose pas, et ce phénomène est équivalent, intérieurement, à celui qui n'a pu se réaliser.

C'est ainsi que le sujet qui avait des obsessions de meurtre contre sa femme présenta, après un certain temps, des obsessions de suicide. Si paradoxal que cela puisse paraître, cette seconde obsession représente un effort de la revendication égoïste affirmante pour aboutir malgré l'Interdiction. Ce n'est pas une auto-condamnation mais une révolte contre la condamnation de l'Interdiction. C'est la ressource ultime lorsque l'Interdiction entrave même le geste de défi que constituait la première obsession.

Nous concluons donc en disant que, pour nous, tous les troubles névrotiques sont engendrés directement non pas par l'Interdiction, ni par les pulsions autorisées par l'Interdiction, mais par les pulsions interdites qui s'évertuent pour obtenir une affirmation à tout prix. Ils expriment tous la révolte du sujet contre la condamnation, en lui, d'une faute qu'il ne comprend pas. Dans les phénomènes ressortissant à la « loi du talion », on peut certes voir une auto-punition, mais non comme la voit Freud. Par ces troubles névrotiques, le sujet ne se punit pas de ses désirs coupables, il se punit de sa faute métaphysique lointaine qui a rendu ces désirs interdits et coupables, il se punit d'avoir encouru l'Interdiction, et de l'ignorance profonde par laquelle, refusant de voir sa faute, il se prive d'en être absout et renonce à la liberté.

Le travail curateur de l'analyse consiste à éclairer le sujet sur la nature réelle de sa culpabilité. Evidemment il ne suffit pas que le névrosé prenne une conscience théorique de sa faute métaphysique œdipienne. Pour que sa culpabilité mal placée se replace correctement, il doit la décrocher des éléments concrets de sa vie où il l'a accrochée à tort ; il ne pourra reconnaître sa faute profonde que dans la mesure où il comprendra la nature réelle des fautes qu'il se voit dans le temporel. Il doit, avec le concours de l'intelligence impartiale de l'analyste, surmonter l'épouvante irrationnelle qui empêche son regard de se fixer bien droit sur ses prétendus crimes ; il sait l'existence de ces crimes, il ne la sait que trop puisqu'il en est bourrelé de remords ; mais jamais il n'a pu accepter de les considérer en face, car, avec la fausse compréhension qui était la sienne, cette vision entraînait une angoisse de mort intolérable. C'est un enfant épouvanté par la nuit ; il faut que quelqu'un le prenne par la main et entre avec lui dans sa nuit ; il ne peut se rendre compte autrement que cette nuit est vide de spectres et que sa misère tient seulement à l'absence de lumière. L'analyse n'est pas une descente dans des enfers peuplés de démons réels ; elle est exorcisme, elle montre que ces démons étaient illusoires, que la nuit n'est rien autre que la nuit, et que l'homme doit accepter de s'y tenir pour qu'elle soit l'antichambre

d'une autre vie où la lumière apparaîtra. Mais l'analyse doit être patiente et ingénieuse parce que les faux démons sont bien cachés, surtout celui qui tient sous son autorité tout ce peuple de terreurs ; et c'est celui-là qu'il faut détruire en l'éclairant, sans quoi tout exorcisme resterait inefficace.

Tous mes « péchés », tout ce sur quoi j'ai projeté, au cours de ma vie, ma culpabilité initiale œdipienne, sont reliés, par la fixation de l'Interdiction, au « péché » initial. En effet, au moment même de la faute métaphysique initiale, j'ai également projeté cette faute sur l'attitude que j'avais alors et qui a mis ma réalisation en danger. Je n'ai pas été conscient de la nature réelle de ma faute, je l'ai projetée sur l'action temporelle par laquelle elle se concrétisait alors. Tous les « péchés » temporels de ma vie sont les descendants d'un péché initial. Au regard de l'« être », mes péchés ne s'alignent pas, distincts les uns des autres, en une succession chronologique discontinue ; ils forment comme une masse sphérique unique où toutes les répétitions de ma faute se sont cristallisées autour du noyau de cette faute initiale. Chaque élément cristallisé de cette sphère est relié génétiquement à son noyau central. Chaque attitude fautive que j'assume aujourd'hui est une des nombreuses modalités de ma faute centrale, de l'action concrète que j'étais en train d'accomplir au moment de la première situation déséquilibrante ; chacune de mes attitudes fautives d'aujourd'hui est une variation sur un thème unique initial. La première situation déséquilibrante a toujours été le résultat d'une agression accumulée au cours de mes premières années contre ma faible faculté réactive ; elle a été le terme d'un processus agressif étendu sur une certaine période. Mais le déséquilibre, pour avoir été engendré peu à peu, progressivement, ne s'en est pas moins déclenché un certain jour, et même en un certain instant. C'est dans ce sens qu'on peut dire qu'à l'origine de l'Interdiction il y a toujours eu un *traumatisme psychique ;* même s'il est impossible de retrouver un traumatisme, une agression brutale momentanée, dans le monde extérieur de l'enfant, il y a toujours eu traumatisme dans son monde intérieur. Et, dans l'instant où le déséquilibre s'est déclenché, il y avait toujours un certain rapport entre l'enfant et le monde extérieur, il était toujours question, pour l'enfant, d'une certaine action, et c'est cette action qui est perçue par le sujet comme traumatisante.

On voit ce qui nous oblige à considérer toute névrose comme centrée sur un noyau traumatisant initial. Il y a, chez le névrosé, une attitude coupable primitive, attitude très générale, principielle, qui est la mère de toutes ses attitudes fautives ultérieures. Le névrosé ne pourra retrouver son innocence originelle qu'en prenant une claire conscience de sa toute première attitude coupable. Et il ne le fera pas dans une mémoire détachée du présent, mais en percevant dans sa vie actuelle toutes les attitudes, échos indéfiniment prolongés, par lesquelles se perpétue sous diverses modalités son attitude fautive initiale ; il doit interpréter correctement

ses attitudes actuelles en les reliant à l'attitude ancienne qui en est la source ; il doit sentir, sous les différences apparentes, le même geste fautif qu'il a fait autrefois, et réaliser l'intégration de toutes les fautes-filles dans la faute-mère dont il obtient ainsi l'absolution.

CHAPITRE XIII

LE TRAUMATISME INITIAL
LE « PARI » DE L'ENFANT

L'enfant, lorsqu'il naît, ne se sait pas abandonné de Dieu. Il ne sait pas qu'il aura à reconquérir l'« être » par une certaine adaptation intelligente au monde qui l'entoure, par une insertion adéquate de son aspect temporel au milieu des autres créatures. Il croit avoir l'« unité », il prétend « être » et ne se connaît aucune limite. Mais dès la naissance, il rencontre l'obstacle du monde ; la naissance est le premier « traumatisme » où l'homme se heurte douloureusement à une limite. Ce traumatisme sera suivi d'une multitude d'autres ; dans chacun d'eux l'homme touche l'obstacle du monde, il perçoit l'existence d'un Non-Moi temporel qui lui fait sentir le caractère incomplet de sa réalisation, et qu'il n'est, au départ, qu'un Moi temporel parmi une indéfinité d'autres.

Pendant un certain temps après la naissance, les traumatismes ne sont pas perçus par le sujet comme une révélation métaphysique de son abandon. La pensée n'est pas, à ce moment, assez développée pour que l'enfant avance sa prétention divine et en ressente l'échec. Le tout petit ne sort que peu à peu de cette sorte de sommeil où il était dans le sein de sa mère ; il veut son affirmation comme « être », mais d'une façon d'abord confuse, et l'échec ne peut condamner complètement une prétention qui ne s'est pas formulée complètement ; l'échec est amorti, digéré, sans avoir mis le sujet devant la terrible réalité.

Puis un jour arrive où le sujet devient capable de penser sa prétention divine, de concevoir logiquement que, s'il a l'« être », il doit pouvoir tout obtenir du monde temporel, et en particulier telle chose qui fait alors l'objet de son désir. Lorsqu'il veut alors cette chose, ce n'est pas cette chose temporelle qui lui importe au fond, mais la confirmation de la prétention métaphysique à laquelle elle va servir de témoignage. Dès que l'enfant est arrivé à la maturité suffisante pour concevoir sa

prétention divine, il va en demander la confirmation à un certain commerce entre lui et le monde. Il va « parier » sa prétention sur une épreuve.

Ce pari réussit ou échoue sur le plan temporel ; mais sur le plan de l'« être », il est évidemment toujours un échec puisque la prétention divine de l'enfant est illusoire. Si le pari échoue sur le plan temporel, l'enfant ressent directement la limitation de son Moi temporel. Si le pari réussit sur le plan temporel, l'enfant est cependant profondément déçu par son succès qui ne le comble pas définitivement. Cette preuve de puissance qu'il a obtenue est périmée dans l'instant même où elle est obtenue, et il se retrouve placé aussitôt devant la nécessité d'obtenir une nouvelle preuve ; son aspect temporel n'est donc pas divin comme il le prétendait.

Parce que le pari échoue toujours sur le plan de l'« être », l'issue du pari est toujours, pour l'enfant, un drame intérieur d'une importance capitale. Il y a là un instant de conscience tout spécial où le néant du temporel isolé est vu réellement dans un des deux pôles de la relation avec le monde, dans le sujet ou dans l'objet. L'« être » a été indûment mis en cause dans le temporel, ce qui ne peut être toléré en aucune façon, et il fait alors un geste négatif qui est une condamnation du pari. Le pari ne doit plus jamais être fait, et il ne pourra plus l'être puisqu'un des pôles de la relation sur laquelle il était fondé, sujet ou objet, est réduit à néant dans le monde intérieur de l'enfant.

Si l'issue du pari a été un échec sur le plan temporel, le sujet se voit comme nul dans son aspect temporel et il voit comme infini le monde temporel devant qui il a échoué. Si l'issue du pari a été une réussite sur le plan temporel, le sujet se voit comme infini dans son aspect temporel, et il voit comme nul le monde temporel sur qui il a triomphé.

Mais, dans les deux cas, le traumatisme constitué par le pari, du point de vue de l'« être », est toujours une humiliation du sujet qui a échoué à établir avec le mode une relation qui le divinise. Pour être divinisante, la relation aurait dû unir un Moi divin à un Non-Moi divin. Or l'un des deux seulement a été vu comme infini, l'autre comme nul. Si le sujet a échoué temporellement, il est condamné à vivre nul dans un monde infini qui ne peut conférer la divinité à sa nullité. Si le sujet a réussi temporellement, il est condamné à vivre infini dans un monde nul avec lequel il ne peut avoir de relation réelle. Si l'on comprend que le monde n'est pas perçu objectivement par le sujet mais qu'il est, au même titre que le corps même du sujet, un des pôles de son monde intérieur subjectif, on voit que la nullité du monde est une humiliation égale à la nullité de son Moi temporel. Quelle que soit l'issue du pari, elle est dans tous les cas une humiliation profonde où la valeur infinie vue à l'un des pôles ne peut racheter la nullité qui est vue à l'autre. Il ne saurait là y avoir rachat mais au contraire un immense déséquilibre qui va nécessiter des compensations.

L'intensité de ce drame de l'enfance et de ses conséquences est variable d'un sujet à l'autre. Nous savons en effet que la « possibilité

totale » est très différente selon les sujets ; or l'intensité de la prétention divine engagée dans le pari est directement fonction de cette possibilité. Le pari se fait chez tout enfant mais avec une intensité de conscience toute différente. La contrainte intérieure qui s'ensuivra existe chez tout homme, mais le complexe de culpabilité qui l'accompagne présente des intensités très variables.

Quelle que soit l'issue temporelle du pari, celui-ci détermine, dans le monde intérieur du sujet, une condamnation établissant une contrainte intérieure qui est une limitation. Si le pari a échoué temporellement, la condamnation est à type d'Interdiction de vivre d'une certaine façon ; si le pari a réussi temporellement, la condamnation est à type de contrainte à vivre d'une façon inverse. De toutes manières, il y a une contrainte intérieure, et c'est une limite que le sujet ne doit pas franchir, à l'intérieur de laquelle il doit rester. Cette limite supprime la liberté intérieure ; il serait faux en effet de considérer que le sujet est libre à l'intérieur de sa limite ; qu'il se heurte à la limite ou qu'il agisse loin en deçà d'elle, il n'est jamais libre tant qu'il subit en fait la limite assignée par la condamnation. Du point de vue du comportement, ces deux sortes de contrainte donnent deux types d'homme très différents et même opposés ; mais du point de vue de l'« être » les deux cas sont équivalents.

On voit donc que, parmi les traumatismes multiples qui atteignent l'enfant, il en est un qui a, du point de vue de son « être », une valeur incommensurable avec aucune autre. Ce traumatisme se produit *à propos* de certaines circonstances extérieures, mais ce qui fait le « drame » intérieur ne tient pas à ces circonstances elles-mêmes, le caractère métaphysique du drame tient à l'attitude intérieure toute particulière qu'assume le sujet au moment où le drame se déroule. Les circonstances extérieures de ce traumatisme peuvent être aussi peu spectaculaires que possible ; ce qui fait qu'il se déclenche à tel moment, ce n'est pas qu'il s'agisse d'un moment *extérieur* spécial, mais d'un moment *intérieur* semblable à nul autre. Aucun système d'éducation ne peut éviter à l'enfant ce traumatisme-là ; l'attitude de l'entourage ne peut jouer que d'une manière : si l'entourage est sévère, le pari de l'enfant est un échec temporel et détermine en lui une contrainte à type « altruiste » ; si au contraire l'entourage gâte l'enfant, son pari aboutit à une réussite temporelle qui détermine en lui une contrainte à type « égoïste ».

Par la suite, les circonstances ont encore une influence, non pas fondamentale mais certaine. En effet le traumatisme « crucial » est suivi nécessairement d'autres traumatismes (il n'y a pas de vie humaine qui ne subisse nécessairement plus ou moins de traumatismes). Ces traumatismes n'ont en aucune façon l'importance déterminante de celui que nous avons appelé « crucial », ils ne modifieront pas la forme particulière de la contrainte intérieure ; ils n'agiront plus que dans le sens de cette contrainte ; mais ils peuvent l'approfondir, l'aggraver plus ou moins vite et plus ou moins intensément.

La condamnation qui suit le traumatisme crucial porte sur tous les aspects de la situation où il s'est produit ; elle porte sur l'objet vers lequel l'enfant s'efforçait, et aussi sur les moyens qu'il a mis en œuvre pour l'obtenir. Si par exemple l'enfant a échoué à obtenir l'amour exclusif de sa mère et si, pour l'obtenir, il a fait une comédie d'humiliation devant elle, la condamnation qui s'ensuivra sera une Interdiction de posséder exclusivement quelqu'un qui l'aime, d'accepter l'humiliation devant quiconque, de jouer la comédie (de mentir), de s'efforcer égoïstement contre la volonté d'autrui.

Il n'est pas du tout constant que les circonstances du pari aient comporté un aspect sexuel, ou plus exactement génital ; aussi la contrainte intérieure consécutive peut très bien ne pas concerner la vie génitale du sujet ; elle ne la concernera alors que de façon indirecte, en l'impliquant dans les compensations.

Les compensations se groupent en deux catégories. Il y a d'abord toutes les attitudes affirmantes que la contrainte intérieure n'interdit pas ou même nécessite. Et il y a d'autre part une sorte de compensation toute spéciale : c'est celle où le sujet reproduit de sa propre initiative les circonstances exactes du traumatisme crucial. C'est ainsi que le sujet pris tout à l'heure pour exemple se mettra à idéaliser une femme qui sera le substitut de sa mère, et s'humiliera devant elle en demandant son amour ; mais il aura choisi, subconsciemment, une femme telle qu'elle lui refuse ce que sa mère lui a refusé et, autant que possible, de la même manière ; plus la femme choisie sera capable de reproduire l'attitude exacte de refus que la mère a eue autrefois, plus aisément le sujet la divinisera et trouvera d'affirmation à s'humilier devant elle. Ce qu'il a subi autrefois, il le recrée maintenant de sa propre initiative en une comédie profonde dont il est dupe dans sa conscience de surface mais dont il est en réalité l'auteur. C'est la revanche la plus exacte, le défi le plus hardi que le sujet puisse réaliser devant son Interdiction. C'est de cette manière qu'il s'approche le plus de l'angoisse de mort venant de l'Interdiction en la narguant ; et c'est par conséquent de cette manière qu'il peut éprouver la plus intense illusion de vie.

Cette compensation toute spéciale est intéressante à connaître, car c'est de son échec que peut résulter la névrose. Le sujet peut s'y engager si à fond qu'elle devienne absolument indispensable à son affirmation. Si elle lui est retirée sans ménagements par les circonstances de la vie, il se trouve rejeté directement contre le barrage de l'Interdiction ; privé du moyen d'échapper à l'angoisse de l'Interdiction, il est contraint de braver directement cette Interdiction elle-même par ces manifestations névrotiques dont nous avons étudié antérieurement le mécanisme.

Cette compensation où le sujet reproduit de sa propre initiative les circonstances de son traumatisme ne s'observe pas seulement au cours d'une relation bien particulière avec un seul objet. Elle correspond aussi à une certaine attitude générale qu'on retrouve dans toute la vie du sujet.

Ainsi par exemple si l'enfant, au cours de son traumatisme, s'est senti traité avec injustice, et a trouvé une compensation immédiate dans la grandeur de sa disgrâce, l'homme ensuite, durant toute sa vie, interprétera tous ses échecs temporels comme des injustices et se comportera, sans le savoir consciemment, de telle sorte qu'il soit victime d'injustices.

Puisque le geste négatif fait par l'« être » au moment du traumatisme entraîne un déséquilibre de l'homme, on pourrait être tenté de le voir comme mauvais. Mais comment une manifestation directe de l'« être », pour négative qu'elle soit, peut-elle être mauvaise ? Elle ne l'est pas ; si son résultat semble mauvais, c'est parce que la vérité de la vision en cet instant cet restée partielle. Supposons par exemple qu'au moment de mon traumatisme je me sois vu comme nul dans mon aspect temporel ; cette vision était parfaitement vraie du point de vue de l'« être ». Mon déséquilibre ne provient pas de la vérité de ma vision, mais du fait que ma vision à été partielle. Je n'ai pas vu directement mon néant, je ne l'ai vu que par reflet dans la vision de l'autre ou plus exactement en tant que je m'identifiais à l'autre et que je projetais sur lui ma prétention infinie. Aussi ne me suis-je vu comme nul qu'en tant que je voyais en même temps l'autre comme infini. Si j'avais vu l'aspect temporel de l'autre comme nul en même temps que le mien, il n'y aurait pas eu de déséquilibre mais libération intérieure totale, il y aurait eu en moi soumission du temporel à l'éternel, intégration du temporel dans le total. L'erreur n'a pas été de me voir nul mais de ne pas voir aussi la nullité de l'autre. Le geste négatif de l'« être » qu'est l'Interdiction est juste et salutaire ; il ne saurait en être autrement d'un geste de l'« être » ; mais ce geste s'est produit en un instant où je n'étais pas dans mon Intelligence Indépendante mais en plein dualisme temporel, avec ma pensée esclave de mes pulsions ; aussi ce geste n'a-t-il frappé de vérité qu'un des pôles temporels, créant, par la faute de ce qui restait dans l'ombre, un immense déséquilibre.

Il est très important, au point de vue pratique, de bien comprendre tout ceci. Si je ne le comprends pas exactement, je ne saurai pas comment je dois maintenant diriger mon attention et mes actes. J'ai dû vivre dans ce déséquilibre où je me vois nul dans un monde infini ; il m'a fallu le compenser par une fiction où c'est moi qui suis infini et le monde qui est nul. Si je ne sais pas ce qu'il y a derrière cette compensation, je vais me trouver absurde de me prétendre Dieu et dire que je dois remédier à cela en m'efforçant à l'humilité, qu'en acceptant de m'humilier devant autrui en moi-même je rétablirai mon équilibre. Mais si je fais cela tel que je suis actuellement, avec pour seule vision réelle au fond de moi la vision de mon néant dans un monde infini, alors tout effort d'humiliation dite « volontaire » ne fera qu'aggraver le déséquilibre. Abandonner ma compensation arrogante, je dois certes en arriver là à un certain moment, mais ce serait une sottise que de chercher à m'y contraindre directement. Actuellement je ne veux pas « participer » au monde parce que je me

vois nul dans un monde infini ; si je dois faire des efforts de participation avec cette idée que je dois les faire en me rapetissant, j'aggrave mon cas ; de tels efforts ne pouvant être salutaires qu'accomplis dans l'idée que *j'ai le droit de les faire parce que le monde temporel est aussi nul que moi au prix de l'« être »*. Je ne dois pas essayer de me rapetisser puisque mon mal est justement de me promener dans la vie comme un pygmée qui hurle très fort qu'il est un géant ; l'effort rapetissant ne porterait pas sur le géant, qui, étant illusoire, imaginaire, et nécessité par le pygmée réel, ne saurait être diminué que d'une façon très provisoire. Essayer de me grandir serait aussi inutile ; en effet le néant où je me suis vu et dont je garde la trace ineffaçable est, de par son origine, éternel, invulnérable, parce qu'il est réel ; essayer de me grandir serait revenir à la compensation absurde. Je dois travailler à rapetisser la vision infinie que j'ai des autres temporels. Je ne dois pas tenter d'abolir le geste juste de l'Interdiction ; d'abord je n'y parviendrais pas ; et pourquoi souhaiterais-je que soit détruite la moitié déjà effectuée d'un travail juste ? Il me faut compléter dans l'Intelligence Indépendante l'Interdiction qui est restée incomplète dans ma pensée asservie. L'Interdiction est une contrainte intérieure, actuellement, non pas en tant qu'elle condamne une chose condamnable, mais en tant qu'un second pôle aussi condamnable lui échappe encore.

Il est nécessaire que l'homme s'affranchisse de son Interdiction pour pouvoir être lui-même. Il est aisé en effet de comprendre que, comme nous l'avons dit au début, l'existence de cette limitation intérieure entraîne, tant qu'elle est subie, une perte complète de liberté. Tant que l'homme subit cette contrainte, il lui est impossible, devant les alternatives que la vie lui présente continuellement, de faire jamais un choix vraiment libre. L'Interdiction empêche l'homme d'*inventer* sa vie selon sa nature originale ; elle l'oblige à ne pouvoir mieux faire que copier un modèle préconçu. L'enfant était original jusqu'à l'instant du traumatisme crucial ; il était *spontané ;* il était original au moment du traumatisme dans la façon dont il cherchait alors son affirmation. Mais l'Interdiction l'a fixé ensuite dans un style stéréotypé, dans des mécanismes réflexes qui, qu'elles que soient les variations apparentes des événements de sa vie, restent semblables à eux-mêmes. Dès lors il n'est plus spontané mais conditionné intérieurement. Encore une fois il ne saurait être question de détruire ce qu'il y avait de vrai dans la vision traumatisante ; mais il faut la compléter par le travail de l'Intelligence Indépendante. L'homme doit comprendre la nécessité où il se trouve de refuser sa soumission à une contrainte intérieure qui est une sorte de juridiction étrangère ; c'est alors seulement qu'il s'affranchira de tout modèle à copier et pourra se mettre à créer peu à peu son « être » en créant sa vie.

CHAPITRE XIV

LES « ASSOCIATIONS LIBRES » LEUR VALEUR. LEUR DANGER

L'homme se libère en apprenant à se connaître. Il se connaît en appliquant son intellect à sa propre vie. On peut distinguer en l'homme sa vie affective, c'est-à-dire sa dynamique pulsionnelle, et son intellect, qui peut fonctionner sous l'embrayage des pulsions mais aussi d'une façon indépendante. Quand l'homme vit sans utiliser l'Intelligence Indépendante, il y a en lui deux sortes de pensées concomitantes. La pensée qui est le plus facilement constatée est ce qu'on appelle sa pensée « consciente » ; c'est une « rationalisation » produite par l'intellect mû par les pulsions ; c'est une pensée secondaire à la dynamique pulsionnelle, déterminée par celle-ci ; c'est un sous-produit mental de la vie affective. Elle est située, pourrait-on dire, *en aval* de la vie affective.

L'autre pensée, concomitante, est cachée. Elle est *en amont* de la vie affective. Elle est la « raison » de la vie affective. La pulsion la plus irrationnelle a toujours une « raison », qui est sa raison d'être. La pulsion la plus folle a une logique interne à travers laquelle elle tend vers quelque chose de raisonnable. A travers toutes ses pulsions, l'homme tend vers l'« être ». Mais, en naissant, l'homme est abandonné de la Vérité, qu'il devra retrouver à travers sa vie. Il tend vers l'« être » dès sa naissance, mais il n'y peut tendre directement, il ne peut y tendre qu'à travers ce qu'éprouve son aspect temporel, car cela lui est seul donné au départ. Aussi doit-on dire plus exactement qu'à travers toutes ses pulsions il tend non vers l'« être » à proprement parler, mais vers ce qu'il sent comme « être ». L'homme qui n'utilise pas l'Intelligence Indépendante, qui se laisse créer par le seul principe conciliateur temporel, éprouve l'« être » d'une façon nécessairement erronée puisque le point de vue

auquel il est placé est strictement subjectif. La pulsion la plus folle tend donc vers une chose raisonnable puisque sa fin ultime est toujours l'« être » (et c'est en cela qu'elle a une « raison »), mais la logique interne par laquelle elle y tend est erronée parce que ses prémisses, constituées par la perception que le sujet a de l'« être », sont erronées.

La pensée qui existe en amont de la pulsion est donc une pensée erronée pour les raisons que nous venons de voir, mais d'autre part c'est une pensée réelle dans ce sens qu'elle est un principe actif qui informe effectivement la vie pulsionnelle sous-jacente. Principe de la vie affective, elle s'oppose à cette autre pensée dont nous avons vu qu'elle est un sous-produit de cette vie affective, pensée qui, étant un déchet et non une source, peut être dite non réelle. (Cette pensée que nous disons ici non réelle a évidemment une certaine réalité relative à son plan, mais elle n'en a pas du point de vue de l'« être ». Elle peut être, dans le temporel, cause, principe d'autres phénomènes et c'est pourquoi elle y a une certaine réalité ; mais au point de vue de l'« être », elle n'est qu'un déchet, et c'est pourquoi elle n'e là aucune réalité).

Si cette pensée sans réalité est nommée ordinairement pensée « consciente », l'autre pensée, qui est réelle et en amont des pulsions, doit être dite « inconsciente ». En effet, entre ces deux pensées dont l'une est en amont et l'autre en aval des pulsions, existe justement toute la vie pulsionnelle qui n'est pas de nature intellectuelle et qui sépare radicalement ces deux pensées. Il n'y a pas de contiguïté entre les deux pensées ; la pensée irréelle qui est dans la conscience ne peut y être aucunement accompagnée par la pensée réelle à laquelle elle n'est liée par aucun élément intellectuel. La pensée réelle reste inconsciente.

Le travail intérieur de connaissance de soi-même a pour but de rendre consciente, dans une lumière objective, la pensée réelle. Un premier temps de ce travail consiste à prendre conscience de la vie pulsionnelle qui est la cause des « rationalisations ». Mais ceci ne suffit pas et il faut ensuite que le sujet prenne conscience de la pensée réelle qui est cause de la vie pulsionnelle. Quand il en arrive là, l'intellect est à la source première de la vie subjective et joue là où son jeu est légitime et efficace du point de vue de la réalisation de l'« être ». Quand il joue là, l'intellect voit la fausseté de la pensée réelle temporelle, de cette pensée du principe conciliateur temporel qui n'est pas fausse dans son plan de réalisation temporelle mais qui est fausse dans le plan de la réalisation de l'« être » total. Cette pensée fausse ne peut être conçue par l'intellect qu'elle ne soit aussitôt réformée et ne devienne pensée *pure*, vraie du point de vue de l'« être », objective. Cette réforme correspond à la fécondation du Principe-Mère par le Principe-Père ; la pensée erronée du Principe-Mère isolé devient la pensée juste du couple uni ; la faute œdipienne est rachetée, elle cesse d'exister.

Cette transformation de la pensée réelle en amont de la vie affective produit nécessairement une transformation de cette vie elle-même ;

et la pensée consciente située en aval de la vie affective transformée devient semblable à la pensée réelle qui en est le principe, car un cycle parfait se boucle en ce point. L'amont et l'aval se rejoignent. Il n'y a plus de divorce entre deux pensées. Il n'y a plus qu'une pensée où les deux précédentes s'unissent en une synthèse trinitaire.

La pensée qu'actuellement j'appelle en moi « consciente », je remarque que je ne l'appréhende pas d'une façon immédiate mais en la considérant après qu'elle s'est produite. J'ai l'impression nette et très juste que je saisis quelque chose qui se produit en moi et non pas que j'ai en mains quelque chose que je suis en train de faire avec ces mains mêmes. Ma pensée jaillit d'une source ; ce qui, de moi, la saisit, est hors de la source, non en son centre.

Mais ceci est vrai à des degrés divers. Le point où je saisis ma pensée est plus ou moins éloigné du centre de la source. Ou, si l'on veut, la masse de vie pulsionnelle qui sépare mes deux pensées est plus ou moins épaisse. Cela dépend du degré de la contrainte que j'accepte de la part du monde temporel ou, pour parler plus clairement, de l'intensité avec laquelle je m'efforce d'« être » tout en subissant mon Interdiction, par mes compensations. Quand je vis en mode compensateur, je suis prisonnier d'un rôle que je joue, je copie un certain modèle que je veux incarner, je ne suis pas original, je ne suis pas moi-même. Plus intensément je vis selon ce mode, plus ma pensée réelle inconsciente est erronée, et plus ma pensée consciente est éloignée de ma pensée réelle. Mais à quoi correspond en pratique ce que je viens de dire : « plus intensément je vis selon ce mode » ? Cela représente les moments où, tout d'abord, précisons-le bien, je ne réfléchis pas sur moi à la lumière des lois objectives de la psychologie ; ceci étant posé, les moments dont je parle sont ceux où je m'applique le plus, où je fais le plus attention à ce que je fais, où je m'efforce davantage, où je me contracte intérieurement avec le plus de force, où ma pensée est le plus « volontaire » au sens ordinaire de ce mot. Par conséquent, plus j'élabore avec application ma pensée consciente, plus celle-ci est éloignée de ma pensée inconsciente réelle ; le divorce est à son comble entre la pensée qui est en aval de ma vie pulsionnelle affective (pensée que je peux dire « intellectuelle » au sens ordinaire du terme) et la pensée qui est en amont de ma vie affective, pensée que je peux dire «affective» puisqu'elle est le principe de ma vie affective. Et en même temps c'est dans ces moments que ma pensée affective est le plus erronée puisque, la lumière de l'intelligence étant détournée au maximum dans la direction du monde extérieur, cette pensée profonde affective est dans l'obscurité et informée par le seul principe temporel sans intervention du Principe-Père. En somme, plus je m'applique de cette manière, plus je pense profondément d'une façon erronée, plus ma pensée de surface est éloignée et ignorante de ma pensée profonde, plus je suis éloigné de ma vérité, moins je suis moi-même. Il ne faut pas s'étonner que mon application ait de si mauvais résultats. Quand je ne réfléchis pas sur moi-

même à la lumière des lois objectives, quand j'accepte ma passivité intérieure naturelle, œdipienne, qui me prive du Principe-Père, je suis dans une position intérieure diamétralement opposée à celle où je créerais mon « être » ; étant ainsi placé, il est compréhensible que tout surcroît d'effort aboutisse à une aggravation de mon état.

Le principe freudien des « associations libres » se fonde sur tout ceci. Freud a bien vu que le divorce entre les deux pensées s'atténuait d'autant plus que le sujet s'appliquait moins. Dans les moments de complète distraction de surface, la pensée profonde affective rejoint soudain la pensée consciente. Et il s'est servi de cela non seulement comme méthode d'investigation de l'inconscient mais comme méthode de traitement de ses sujets. La décontraction de l'attention qui est demandée au sujet permet, avec de l'entraînement, de réduire de plus en plus le divorce qui existait entre les deux pensées. Mais à quoi cela aboutit-il en fait ? Nous avons dit que la pensée profonde affective de l'homme œdipien était erronée mais qu'elle était nécessairement réformée par la lumière de l'intellect quand celui-ci s'y appliquait grâce à la connaissance des lois objectives. Mais, dans la décontraction des « associations libres », il ne s'agit de rien de tel ; cette décontraction, qui réduit autant que possible la lumière de l'attention volontaire, ne laisse venir la pensée affective à la surface que dans la mesure où la lumière est atténuée au niveau de cette surface. Certes le divorce s'atténue entre les deux pensées, mais sans réforme de la pensée affective erronée ; le nivellement se fait par le bas ; le sujet abandonne non pas ses compensations (puisqu'il y faudrait la lumière d'une attention volontaire portée à la source même de la vie affective) mais ses rationalisations qui sont remplacées peu à peu par sa pensée affective erronée devenue consciente sans avoir changé de forme ; les deux pôles de pensée se sont rejoints, mais cette jonction n'est pas du tout celle que nous avons dite plus haut ; ce n'est pas la jonction où les deux points sont unis par un grand cycle qui passe par l'infini ; ce n'est pas une union au sein d'une synthèse trinitaire, mais une identification des deux points sans aucun cycle ; le dualisme temporel n'est pas harmonieusement concilié par un principe supérieur ; la tension bipolaire n'est pas conciliée, elle est détruite.

Tout ceci peut être dit en langage psychanalytique de la façon suivante : avant tout traitement, le sujet désirait épouser la mère mais cela lui était interdit ; il n'épousait pas la mère et, en cela, il agissait bien ; mais cette abstention n'avait aucune valeur du point de vue de l'« être » car le sujet n'était pas libre devant son dilemme, son abstention n'était pas le fait d'un choix libre, d'un libre renoncement qui eût libéré sa libido vers une activité créatrice de l'« être », elle était le fruit d'un veto irrationnel qui frustrait entièrement le sujet du fruit de son abstention ; il ne s'abstenait pas parce que, reconnaissant le père, il acceptait de ne pas épouser la mère, mais parce que l'Interdiction, résultant du geste négatif de l'« être » au moment du traumatisme initial, s'y opposait. Après le

traitement freudien, l'Interdiction est levée, mais non pas par une compréhension juste qui remplacerait le veto irrationnel par un renoncement volontaire et qui aboutirait à l'abandon volontaire du désir d'épouser la mère. L'Interdiction est levée d'une façon radicalement opposée, elle l'est sans compréhension juste et de telle sorte que le désir d'épouser la mère persiste et peut enfin se satisfaire. Avant le traitement, le sujet cherchait Dieu dans le temporel et éprouvait au cours de cette recherche l'inquiétude d'un remords pleinement justifié du point de vue de l'« être » ; ce remords était vain et inefficace en fait, faute de la connaissance de sa véritable nature, mais il était au moins le germe d'une vie meilleure et virtuellement possible. Le traitement freudien supprime ce remords mais sans supprimer la faute ; il rend seulement le sujet capable de consommer la faute sans la sentir ; il supprime, chez le sujet, ce qui était le germe d'une future conscience morale juste. Il apaise le sujet, le rend heureux, non pas en lui faisant trouver Dieu hors du temporel (temporel où il ne saurait jamais être trouvé), mais en lui faisant abandonner toute recherche de Dieu ; c'est en éloignant définitivement le Principe-Père qu'il rend possibles et heureuses les épousailles du sujet avec la Mère. Avant le traitement, le sujet ne vivait pas sa vie originale mais il souffrait de ne pas la vivre, il souffrait de négliger sans bien le comprendre un destin réel qui attendait en lui son accomplissement; après le traitement, il ne vit pas davantage sa vie originale mais il ne souffre plus parce qu'il a perdu cette tension bipolaire qui le déchirait en lui faisant pressentir qu'il devait y avoir pour lui une autre vie. Le sujet, après le traitement, est *adapté* et son efficacité temporelle est augmentée, mais cette adaptation-là, loin d'être l'acceptation volontaire et intelligente de la condition temporelle, acceptation qui, sur le fondement temporel, construirait l'édifice de l'« être » total, est une abdication sans remords, dans le temporel, de toute possibilité de réalisation totale.

On voit comment ce résultat si fâcheux, du point de vue de la réalisation de l'« être », est étroitement lié à la méthode freudienne même des « associations libres ». Et cela n'est pas pour étonner un esprit initié à la Métaphysique. Un tel esprit sait qu'il existe deux nuits, celle qui est absence de lumière, et celle qui est au-delà de toute lumière et en est le principe ; il sait qu'il y a un silence qui est absence de sons et un silence qui est l'essence principielle de tous les sons. Il sait distinguer le Néant qui est absence d'« être » du Non-Etre qui est le principe de toute la manifestation. De même il est deux sortes de décontraction psychique : l'une abdique l'intellect objectif et fait place nette pour la seule pensée affective erronée qui, laissée à elle-même, ne saurait se réformer ; cette décontraction-là est absence de réflexion appliquée en son juste point ; elle n'est pas le résultat d'un effort mais d'absence d'effort. L'autre décontraction est le résultat d'un effort ; elle est le fruit de la réflexion appliquée au juste point, à la lumière des lois objectives ; elle est détente de la vie affective non plus parce qu'on a éliminé la possibilité d'apparition du

principe auquel la vie affective, avant de le connaître, ne voulait pas se soumettre, mais parce qu'on a obtenu l'apparition de ce principe et que la vie affective, reconnaissant en lui son maître légitime, s'y est soumise avec joie.

Nous ne voulons pas méconnaître l'immense intérêt des associations libres. Si elles sont néfastes au point de vue thérapeutique, néfastes du point de vue de l'« être », c'est-à-dire chaque fois que le sujet présente les conditions requises pour une réalisation totale, elles jouent un rôle indispensable pour l'investigation psychique du sujet. L'intellect, initié aux lois psychiques objectives, doit, pour transformer le sujet, s'appliquer à la compréhension de sa vie intérieure personnelle. Il doit, à la lumière des lois, expliquer comment s'engendre sa vie affective ; il doit travailler sur la pensée profonde qui existe en amont de la vie affective, pulsionnelle, sur cette pensée inconsciente, réelle et erronée, du sujet œdipien. Et ce travail ne pourrait se faire s'il n'existait aucun moyen d'amener au jour cette pensée, Le travail intérieur de réalisation doit être bipolaire comme la vie qu'il doit transformer, il doit cerner cette vie par son aval comme par son amont. La décontraction freudienne passive sera utilisée pour obtenir la connaissance de la morphologie psychique du sujet, du *comment* de sa vie affective, mais, en une alternance régulière, cette suspension de l'attention volontaire sera suivie d'une réflexion appliquée explicative qui éclairera par la lumière objective d'en haut les mécanismes obtenus par l'observation d'en bas ; cette réflexion ajoutera le *pourquoi* à ce qui n'était qu'un *comment* ; et elle aboutira à la seconde sorte de décontraction.

Remarquons que mon effort d'attention, quand mon intellect travaille à la lumière des lois objectives, c'est-à-dire selon le mode de l'Intelligence Indépendante, aboutit à un résultat diamétralement opposé à celui qu'obtenait mon effort attentif en mode subjectif. Il résout le divorce qui tout à l'heure s'accentuait au maximum de son échelle temporelle. Mais c'est qu'en réalité, s'il le résout, c'est en l'accentuant à l'infini ; comme la ligne droite indéfiniment prolongée finit par se rejoindre à elle-même en un cercle englobant l'univers. Car c'est par l'adjonction d'une nouvelle dimension infinie que la Vérité résout le dualisme subjectif en une unité où ses deux pôles restent distincts.

CHAPITRE XV

LES TROIS SORTES D'« ADAPTATION »

Nous avons vu que l'homme œdipien a deux pensées, l'une « consciente », superficielle, en aval de sa vie affective, faite de « rationalisme », l'autre inconsciente, profonde, en amont de sa vie affective. Nous avons vu que la pensée consciente doit être dite, en un certain sens, irréelle, et que la pensée inconsciente est, au contraire, réelle, mais qu'elle est erronée parce que soustraite à la lumière de l'intelligence. Tel est du moins l'état de l'homme œdipien avant tout traitement psychologique. Nous savons que la réalisation de l'« être » implique la résolution du divorce existant entre ces deux pensées, leur union (sans abolition de leur distinction) en une synthèse trinitaire, grâce à l'exercice de l'Intelligence Indépendante, par l'établissement d'un grand circuit de vie qui passe par l'infini et où se réalise cette union.

Les deux pensées de l'homme œdipien correspondent en lui à deux hommes différents. L'homme qui correspond à la pensée profonde, affective, c'est l'homme primitif, infantile, qui veut affirmer sa divinité, sa totalité dans le temporel ; c'est l'homme « essentiel », originel et original, dans la modalité unique de sa nature subjective ; sa pensée est la source de sa vie pulsionnelle particulière, de tout ce que, authentiquement, au fond de lui, il aime et n'aime pas. L'homme qui correspond à la pensée de surface, conscient, c'est l'homme tel qu'il vit en fait, homme traître à son essence originale, adultéré dans son comportement par son Interdiction et ses compensations, homme interdit et compensé dont la nature subjective authentique se manifeste de façon tordue, déformée.

L'homme, en se réalisant, doit « devenir lui-même ». Mais qu'est-ce donc que son « soi-même » authentique ? Des deux hommes que nous venons de voir dans le même sujet, l'un d'eux est-il vraiment « lui-même »?

Tout d'abord il est évident que l'homme interdit et compensé n'est pas authentique. Ce comportement déformé, vivant dans le déchirement

d'un divorce permanent avec la source affective profonde, divisé, privé d'unité et d'harmonie, ne saurait prétendre à l'authenticité.

Et l'homme primitif, essentiel, original, qui correspond à la pensée profonde affective, est-il, lui, l'homme authentique ? On est tenté tout d'abord de répondre affirmativement à cette question. Mais cette réponse affirmative, si l'on y réfléchit, ne peut, sans une grave erreur, être prononcée inconditionnellement. En effet la pensée profonde affective, avant tout travail effectué par l'intelligence de l'homme sur lui-même, est totalement subjective ; elle contient toutes les exigences du sujet mais aucune des exigences de l'ordre cosmique au sein duquel le sujet existe ; elle ne considère le reste de l'univers que comme l'ensemble de conditions limitantes ou non limitantes, favorables ou défavorables, parmi lesquelles le sujet a à s'affirmer ; elle ne perçoit pas le reste de l'univers comme ayant une existence propre, indépendante du sujet et dont le sujet dépend par son aspect temporel. Par conséquent, on voit que, avant tout travail intérieur, l'homme affectif profond, s'il peut être dit, en un certain sens, authentique, n'est pas viable puisqu'il n'est pas adapté aux conditions du plan de création où il se trouve. Il est authentique virtuellement, en puissance, mais, sans adaptation, il ne peut se manifester. Et qu'est-ce donc qu'un « être » authentique sans manifestation ? Métaphysiquement il n'est pas distinct du Non-Etre où sont contenus tous les possibles ; au sens étymologique et réel du mot, il n'« existe » pas.

L'homme affectif profond d'un sujet donné est donc la virtualité de son « être » authentique, mais cette virtualité a besoin de *se réaliser* par une adaptation au reste de l'univers. La réalisation de l'« être » de l'homme, la découverte de sa vérité, de son véritable « lui-même », cela revient donc à l'adaptation adéquate de l'être affectif profond qui est en lui au reste de l'univers. Dans la mesure où cette adaptation sera réalisée, dans cette mesure l'homme sera lui-même.

Nous avons dit adaptation « adéquate ». C'est qu'en effet l'adaptation peut être de plusieurs sortes, dont une seule est juste. Nous allons en voir tout d'abord deux sortes erronées et elles nous permettront de comprendre ce que doit être l'adaptation juste.

Chez tout homme qui ne se tue pas, il y a évidemment une certaine adaptation ; tant que ce mot ne s'est pas vu assigner un sens précis, on peut dire sans paradoxe que la névrose, et même la démence, sont des sortes d'adaptation. A fortiori l'homme œdipien ordinaire est-il, dans un certain sens, adapté, même avant tout traitement. L'interdiction, les compensations, sont des mesures d'adaptation. Ce sont ces compromis qui s'établissent pour que le sujet puisse supporter sa vie temporelle, pour qu'il ne soit pas contraint d'y mettre fin lui-même. Si l'homme ne modifiait pas son exigence initiale, sa prétention absolue dirigée vers le seul temporel, il ne pourrait pas vivre dans ce temporel qui le limite étroitement. Les compensations sont des remaniements de sa prétention initiale ; le sujet fait toutes sortes de concessions *quantitatives* sur cette

prétention pour préserver sa *qualité* divinisante ; il fait des concessions matérielles pour préserver l'idée ; en langage analytique, nous dirons qu'il accepte en fait l'interdiction d'épouser la Mère mais fait dévier son exigence première sur des actes analogiques, symboliques, dans lesquels, fictivement, il épouse la Mère tout de même. Cette fiction où dès lors il est condamné à vivre, c'est là son adaptation. Mais c'est ce caractère fictif de l'adaptation qui nous fera dire qu'il n'y a pas là adaptation véritable. Un être n'est réellement adapté que lorsque la modification de lui-même qui constitue son adaptation préserve son contact avec la réalité objective du monde. Puisque la modification de l'homme interdit et compensé est telle qu'elle adultère sa perception et par conséquent son contact avec le monde réel, elle l'empêche de puiser dans le monde la nourriture adéquate à son « être » réel et ne saurait être considérée par conséquent comme une adaptation véritable. Cet homme, avons-nous dit, fait des concessions matérielles pour préserver l'idée. Mais l'idée qu'il préserve ainsi reste imaginaire, elle ne s'incarne pas, elle est une forme sans substance. Et la matière sur laquelle les concessions sont faites reste une matière qui, ne s'informant pas de façon juste, est déformée. L'homme interdit et compensé est un homme dont l'aspect temporel est déformé, fermé à la forme juste, et dont l'« être » total ne peut commencer à croître, faute d'une racine temporelle adéquate.

Chez l'homme qui a subi le traitement freudien, nous observons une autre sorte d'adaptation véritable. Dans cet homme ont été abolis les compromis que constituaient l'Interdiction et les compensations. Ces compromis étaient nécessités par le divorce existant entre l'exigence profonde absolue, exercés dans le seul temporel, et la limitation temporelle inéluctable. Le traitement freudien, en amenant à la surface la pensée affective profonde sans la réformer à la lumière des lois objectives, soustrait cette pensée à l'appel de l'« être » que le temporel ne pouvait satisfaire ; le sujet abdique le caractère absolu de sa prétention et devient capable de se satisfaire du temporel tel qu'il est. L'homme interdit et compensé était contraint à des compromis entre la subjectivité où il était enfermé et une objectivité qu'il pressentait et exigeait ; l'homme freudien a perdu cette intuition profonde de l'objectivité possible et n'éprouve plus dès lors de difficulté à accepter une subjectivité qui ne lui est plus une prison ? Il est heureux de ce qu'il peut avoir parce qu'il a perdu l'intuition d'« autre chose ». L'homme interdit était le siège d'un combat entre le ciel et la terre ; en l'homme freudien il n'y a plus de combat car le ciel s'est tu ; mais cette paix n'est qu'un équilibre apparent ; la balance n'oscille plus, mais c'est parce que le plateau du temporel, sans contrepoids, s'est stabilisé au bas de sa chute. Il n'y a pas là adaptation véritable puisqu'un des deux éléments a disparu ; l'aspect temporel de cet homme n'est plus affecté par une déformation convulsive et douloureuse (par laquelle il devait refuser sans cesse la forme juste qui lui était proposée) ; il est affecté par une déformation inerte, fermé solidement

à la forme juste qu'il ne se sent plus proposée. Il est adapté à une vie d'animal, non à une vie d'homme.

L'adaptation véritable est tout autre. C'est celle de l'homme dont la pensée affective profonde a été réformée à la lumière des lois objectives. Cet homme accepte la limitation temporelle mais d'une acceptation réelle; l'homme interdit *subissait* cette limitation sans s'y résigner; l'homme freudien *subissait* cette limitation en une résignation involontaire parce qu'il avait tué en lui toute aspiration vers « autre chose » ; l'homme éclairé par l'Intelligence Indépendante ne *subit* pas la limitation temporelle, il la *veut* librement parce qu'elle lui devient le moyen nécessaire pour la croissance de son « être ». L'Intelligence Indépendante l'ouvre à une connaissance qui englobe le temporel sans être limitée par lui ; elle le fait participer à une pensée totale qui inclut et veut le monde temporel tel qu'il est. En cet homme sont unis l'homme « essentiel », original, et l'homme effectif ; car l'« essence », une fois qu'elle est éclairée par la lumière réelle, objective, comprend la vie temporelle, l'aime et la veut telle qu'elle est. Cet homme peut vivre sa vie originale, il peut, dans son contact avec le monde, créer son « être », devenir lui-même.

Un des aspects les plus intéressants sous lesquels tout ce qui précède peut être vu est l'attitude de l'homme vis-à-vis du temps.

L'homme interdit et compensé ne vit pas dans le moment présent mais toujours dans le passé ou dans l'avenir. Le présent lui est inacceptable parce qu'il contient la limitation temporelle hors de laquelle cet homme veut toujours s'évader dans l'absolu. Le souvenir au contraire lui est acceptable parce que l'image y est désinsérée des conditions limitantes ; et de même la représentation d'un futur imaginaire ; toute image temporelle, si elle est limitée quantitativement, ne l'est pas dans son essence qualitative ; ou, plus exactement, le contact entre le sujet et l'image n'est pas limité qualitativement ; je suis ce que j'imagine. Tandis que le contact temporel que je prends avec le monde extérieur réel est toujours nécessairement limité. L'homme interdit est un homme qui se souvient et qui attend, non un homme qui vit.

L'homme freudien vit dans un présent qui lui est devenu acceptable. Mais il y vit comme l'animal, et il y peut vivre justement parce qu'il vit comme l'animal, sans plus rien en lui qui demande l'éternel. S'il imagine son passé ou son futur, c'est sans y trouver cette saveur absolue de libération intérieure dont l'appétit est éteint en lui. Il ne pense plus à son passé comme à un paradis perdu, ni à son futur comme à un paradis à venir ; car il n'a plus besoin d'aucun paradis.

L'homme interdit vit dans un éternel imaginaire et refuse le temps, la durée. L'homme freudien vit dans la durée et refuse un éternel dont il a perdu le sens. Ni l'un ni l'autre ne vivent dans l'« instant » qui est intersection du temps et de l'éternité. Leur moment présent n'est pas, comme il le devrait, raccordé en chaque instant, par l'éternité, à toute la durée de leur vie.

Et pourtant l'élaboration, par l'homme, de sa vie originale nécessite ce raccord, par une nouvelle dimension, du moment présent à la totalité de la durée. Tant que l'homme n'a pas résolu le divorce existant entre le présent et le futur, il ne peut élaborer sa vie qu'en copiant la représentation imaginaire qu'il se fait de son action à élaborer. Il est obligé de concevoir avant de faire, et de vivre ainsi toujours une vie « préconçue ». Aplati dans le plan de la durée, ne bénéficiant pas de la *hauteur* qui lui permettrait de comprendre dans un regard unique le dessin étendu de sa route, il détermine, au moyen de son matériel ancien apporté de l'extérieur, le point où il va se rendre. Ainsi il n'« *invente* » pas sa vie, mais l'exécute comme une copie de quelque chose de préexistant. Ainsi il fait des actions mais jamais *d'acte* pur.

Un autre aspect est celui de l'abstrait et du concret. L'homme interdit ne voit aucun objet dans son aspect temporel concret ; il voit tout sous un aspect compensateur imaginaire où chaque objet représente autre chose que ce qu'il est ; il manie mal les objets car, n'y voyant qu'un sens représentatif, il néglige de tenir compte de leurs lois objectives. L'homme freudien voit chaque objet dans son aspect temporel concret ; il a fait justice de son sens symbolique à mesure qu'il l'a, croit-il, compris ; il manie correctement les objets pour ses fins purement temporelles ; mais il les a appauvris de tout ce qui les reliait à l'ensemble de l'univers ; à travers tout objet avec lequel il entre en contact, il n'entre en contact avec rien d'autre.

Au contraire, l'homme initié aux lois objectives de son « être » peut entrer en contact à la fois avec l'aspect temporel, correctement perçu et manié, de l'objet, et, à travers cet objet, avec tout le reste de la manifestation. Dans sa perception se concilient le particulier et le général, l'un et le multiple.

CHAPITRE XVI

L' « ACCEPTATION »
ATTENTION TEMPORELLE ET ATTENTION TOTALE

L'« être » se réalisera en moi dans la mesure où je cesserai de prétendre, par mes attitudes intérieures, que *je suis* déjà, que mon aspect temporel est divin. Quand je m'observe, je vois que je tends sans cesse, avec tout ce que je suis, à modifier ma situation temporelle. Que je tende à modifier ma situation temporelle, cela est parfaitement légitime, c'est là le jeu incessant et normal du principe conciliateur naturel qui suscite toutes mes pulsions naturelles. Mais ce qui n'est pas normal chez moi, qui suis homme et non animal, c'est de tendre vers cette modification de ma situation temporelle *avec tout ce que je suis*. En effet j'ai en moi, à côté de la tendance à être temporellement, la tendance à « être » tout court, à « être » sans limites, d'une manière absolue. La première tendance est limitée, la seconde prolonge la première à l'infini. Quand la tendance à « être absolument » s'exerce elle aussi dans le sens de la modification de ma situation temporelle, elle se fourvoie, elle tombe dans le piège de l'illusion des sens, elle accomplit le péché originel.

Mon besoin d'« être » ne peut trouver sa réalisation, au contraire, que dans la pleine acceptation de ma situation temporelle telle qu'elle est en chaque instant. Je ne puis sortir, moi tout entier, moi « être » virtuel, de ma prison temporelle, qu'en acceptant la condition prisonnière de ma partie temporelle.

On voit donc que les deux tendances qui sont en moi doivent avoir des directions qui, au regard du temporel, sont exactement opposées : la tendance temporelle doit aller naturellement vers une modification constante de ma situation temporelle ; la tendance vers l'« être » doit aller vers l'acceptation entière de cette situation en chaque instant. C'est cette dualité que je dois bien comprendre sous peine de tomber soit dans la *revendication*, instinct de vie temporelle sans frein, sans limites, soit dans la *résignation* ou instinct de mort temporelle.

La tendance à modifier ma situation temporelle et la tendance à l'accepter seraient évidemment inconciliables si elles devaient jouer dans le même plan. Mais il n'en est rien. La tendance à modifier joue dans le plan spontané de ma vie pulsionnelle ; elle est chronologiquement la première. La tendance à accepter joue dans le plan de la réflexion consciente où je me vois moi-même, où je suis *sujet* pour qui ma vie pulsionnelle est *objet*.

Quand je vis sans réfléchir, le sujet est Moi ; le *Soi* dort (quoique existant toujours) ; mon désir joue sans observateur. Est-ce à dire qu'alors je l'*accepte* ? Non. Le Soi dort, il laisse faire dans son absence, ce n'est pas là une acceptation.

Mais quand le Soi, éveillé, joue-t-il ? Est-ce chaque fois que je prends conscience de mon désir ? Non plus. Tout fonctionnement de la conscience réflexive n'est pas nécessairement le Soi. Car la pulsion, si je ne fais pas un effort intérieur spécial, s'embraye sur ma pensée et la fait jouer. C'est ainsi par exemple que, si je condamne un de ces désirs dont je prends conscience, c'est qu'un désir contraire et momentanément plus fort s'est embrayé sur ma pensée. Quand le Soi joue, c'est-à-dire l'Intelligence Indépendante sans embrayage des pulsions, aucun jugement n'est porté sur mon désir, mon désir n'est ni condamné ni approuvé. Car ce qui caractérise essentiellement le jeu du Soi, c'est la sensation intérieure d'une distinction radicale entre mon désir et moi ; je vois mon désir comme une chose avec laquelle ma pensée n'a rien de commun. La pensée pure n'a rien qui unisse sa nature à celle du désir ; elle est entièrement autre chose, elle est sur un autre plan, elle n'est ni pour ni contre quoi que ce soit, elle « est ».

On commence donc à voir ce qu'est la réelle acceptation. Ce n'est pas une approbation, c'est une distinction, une séparation. J'accepte mon désir quand je me sépare de lui, quand je m'affirme existant à côté de lui, autre que lui.

Nous allons voir plus nettement encore ce qu'est l'acceptation véritable en précisant ce qui n'est pas elle. Quand je prends conscience de mon désir sans faire l'effort intérieur spécial qui me rend distinct de ce désir, je suis nécessairement, vis-à-vis du désir, pour ou contre lui. Supposons d'abord que je sois contre lui ; dans ce cas, j'accepte, dira-t-on, l'obstacle du monde que tout désir rencontre virtuellement ; dans le conflit où le monde et moi sommes les deux adversaires, j'accepte l'adversaire « monde » ; mais je n'accepte pas l'adversaire « moi » puisque ma condamnation de mon désir refreine son jeu, le refoule ; j'accepte le monde mais pas moi-même, je ne suis pas impartial, je n'accepte pas tout.

Supposons maintenant que je sois *pour* mon désir. Je m'accepte. Mais cette fois je n'accepte pas le monde-obstacle, je fausse encore le sens du combat et me prive de ses effets.

En quoi consiste, dans les deux cas, l'aide qu'apporte à l'un des adversaires ma pensée séduite et partiale ? Cette aide est immense, car

la pensée jette alors dans les deux plateaux de la balance la potentialité absolue, infinie, qui est son apanage. En agissant ainsi, elle ne se borne pas à fausser partiellement le combat, elle le rend nul en introduisant une différence qualitative infinie entre les combattants.

L'acceptation véritable est acceptation simultanée de mon désir et du monde-obstacle ; c'est ma présence arbitrant le combat sans y intervenir ; présence indifférente au résultat ; présence distincte qui, en acceptant chacun des adversaires avec sa nature propre, refuse d'ajouter à la temporalité de l'un ou de l'autre la potentialité infinie de la pensée à quoi ils n'ont aucun droit. Cette présence, il faut bien le comprendre, n'est pas une *attitude* intérieure. Dans les deux cas de tricherie que nous avons vus, tricherie de revendication ou tricherie de résignation, il y avait *attitude ;* la pensée, subornée par le temporel et précipitée en lui, y prenait forme descriptible, je me tenais d'une certaine manière. Dans l'acceptation totale au contraire où la pensée est pure, où il n'y a plus de tricherie, il n'y a plus d'*attitude*, plus de forme descriptible, mais seulement la forme principielle indescriptible qui ne s'est pas laissée séduire à habiller le temporel d'un masque d'absolu.

Il n'y a donc pas d'attitude dans la pleine acceptation et, si je voulais dire comment je suis quand j'accepte totalement, je devrais dire seulement que ma pensée se traduit sur le plan temporel, s'y projette par un « oui » et un « non » simultanés : « oui », c'est-à-dire « il en est ainsi, mon désir est ainsi et le monde-obstacle est ainsi » ; « non », c'est-à-dire « je suis autre chose que tout cela ».

De même que cette pensée pure a une projection intellectuelle dans le temporel, elle y a aussi une projection affective : c'est le sentiment que le point où en est le combat entre mon moi temporel et le monde-obstacle, que ce point, quel qu'il puisse être, est bien. Pour la pensée pure, pour le Soi, peu importe qui gagne ; ce qui importe c'est que le combat soit sans tricherie ; dans la mesure où le Soi est présent et où il sent, il sent que le combat est bien, qu'il est exactement au point où il doit être. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'acceptation du destin, la certitude que ce qui m'arrive, quoi que ce puisse être, est exactement ce qui peut m'arriver de mieux. L'acceptation juste du destin n'est pas l'acceptation de tout ce qui pourra m'arriver dans l'avenir ; ce serait inconciliable avec l'acceptation de mes désirs ; l'acceptation juste du destin est acceptation dans l'instant, non dans la durée (ou alors on retomberait dans la résignation) ; ceci n'est pas pour étonner puisque le Soi acceptant est intemporel, il joue dans l'« instant » qui est au point où se coupent le temps et l'éternité.

Dans tout ce qui précède, nous avons parlé de « désir » sans préciser davantage. Mais il faut maintenant rappeler une distinction très importante entre deux sortes de désirs. Par la première sorte de désir que j'appelle pulsion temporelle ou plus simplement *pulsion* je tends vers la simple réalisation de mon aspect temporel, vers la satisfaction de mes

fonctions ; c'est là un désir « naturel », parfaitement juste et normal. Par la deuxième sorte de désir que j'appelle « *aspiration temporelle* », je tends à trouver dans le temporel la preuve de la réalisation de mon « être » total. Par exemple, je peux éprouver un désir sexuel simple, le besoin de satisfaire ma fonction sexuelle ; mais je puis éprouver le désir du même acte avec une femme passionnément aimée en y cherchant la sensation de mon existence divine ; dans le premier cas il s'agissait d'une pulsion, dans le second d'une aspiration temporelle. Ou bien : je peux avoir simplement faim (et c'est une pulsion), mais je peux aussi, étant très pauvre, *revendiquer* un de ces bons repas que je vois faire à d'autres (et c'est une aspiration temporelle).

Le Soi, présent, n'approuve pas plus la pulsion que l'aspiration temporelle. Encore une fois il n'est pas du Soi d'approuver ou de désapprouver quoi que ce soit dans le temporel. Mais ce qu'il faut comprendre c'est que la présence de la pulsion est compatible avec la présence du Soi, tandis que la présence de l'aspiration temporelle est incompatible avec cette présence. Car la pulsion est une tendance limitée qui, partie dans la direction de l'absolu, s'arrête avant d'avoir faussé sa route ; au contraire l'aspiration temporelle est une tendance illimitée qui, commençant dans la direction de l'absolu, s'infléchit ensuite et revient vers le zéro.

La présence du Soi, nous l'avons dit, c'est l'impartialité devant mon combat contre le monde. Mais l'aspiration temporelle suppose la partialité puisque le caractère illimité de cette tendance lui vient de la potentialité infinie qu'elle vole à la pensée endormie. Elle est donc incompatible avec la présence totale impartiale. Quand je suis totalement présent, j'accepte également ma tendance et le monde-obstacle ; mais la chose est impossible si ma tendance est constituée précisément par une négation de l'obstacle du monde.

Mais si l'aspiration temporelle est incompatible avec la présence totale, c'est pourtant grâce à elle que je puis conquérir cette présence. Car la pensée pure, endormie à la naissance, ne peut se réveiller que lorsqu'elle aura été volée de sa potentialité absolue, que quand ce vol, suscitant l'instinct de mort, aura mis tout mon être en danger, et que j'aurai lutté pour reprendre ma potentialité absolue à l'initiative usurpatrice du monde. C'est en travaillant sur mes aspirations temporelles, c'est en ramenant, grâce à ma compréhension, leur manifestation à la manifestation simple des pulsions sous-jacentes que je puis libérer la potentialité absolue usurpée et en créer mon « être ».

La satisfaction des pulsions n'est pas créatrice, par elle-même, de l'« être » total, mis seulement si elle est préférée intelligemment aux aspirations temporelles qui se fondaient sur elles. Et la création de l'« être » total a autant de chances de s'effectuer que l'aspiration temporelle abandonnée était intense. L'angoisse que je ressens quand je renonce à satisfaire mon aspiration temporelle mesure le degré de mon besoin d'absolu et ma possibilité de le combler. Consentir à la pulsion toute simple alors

que l'aspiration temporelle était offerte, cela est « réalisateur », mais non pas la pulsion elle-même, et, quand je me place devant la simple pulsion sans avoir consenti pleinement à cette réduction, je ressens l'angoisse de la divinité absente. Je suis tenté de refuser la pulsion, et si la manifestation positive de l'aspiration temporelle est impossible, de rester dans une détresse qui est encore une manifestation, mais négative, de cette aspiration temporelle. Jouir simplement de la vie pulsionnelle selon les modalités correspondant à ma nature temporelle n'est pas aisé à consentir ; pour qui a connu la vibration violente, le goût intense de l'aspiration temporelle, la vie pulsionnelle est bien fade et je n'y puis consentir que grâce à la certitude intellectuelle, si j'agis ainsi, de parvenir à posséder la merveille que l'aspiration m'avait fait entrevoir, et si cette certitude intellectuelle arrive à une force suffisante pour engendrer à sa suite l'espérance et l'amour de ce qui m'attend dans cette voie.

Examinons un moment l'angoisse ressentie devant l'abandon de la satisfaction de l'aspiration temporelle. C'est celle que j'éprouvais quand ma passion était menacée par quelque obstacle ; c'est la terreur de perdre une illusion divinisante, de retomber dans ce monde sans Dieu dont ma passion m'avait illusoirement tiré. Elle peut être telle que je me refuse à ce renoncement. Si ma compréhension est assez grande pour m'y faire renoncer, cela n'empêche pas l'angoisse et je risque alors de m'y complaire parce qu'elle est encore une manifestation illusoirement divinisante, en mode négatif, de mon aspiration temporelle. Pourtant cette manifestation négative doit être abandonnée comme la positive. Cette angoisse n'est pas directement utilisable pour ma réalisation ; elle me pousse à refuser la vie pulsionnelle ordinaire ; l'attitude où elle me place ressortit à l'instinct de mort. Son utilité, du point de vue de ma réalisation, réside seulement, d'une façon indirecte, dans l'avertissement redoutable et salutaire qu'elle constitue, dans la peur organique qu'elle provoque en moi et dans l'ouverture qui s'ensuit en moi à une compréhension plus profonde.

Mais encore une fois cette angoisse, à l'inverse d'une autre angoisse que nous verrons tout à l'heure, n'est pas directement utilisable et je dois m'efforcer de la liquider. Pour cela il me faut éviter le piège de la bouderie, du confinement dans une détresse qui me divinise à rebours. Il me faut accepter ma vie pulsionnelle simple, abandonner mon complexe de castration, accepter simplement le bonheur temporel.

Si je franchis cette étape, j'atteins à une condition où il me sera possible de connaître une nouvelle angoisse, tout à fait différente de la première, et qui cette fois m'introduit dans le domaine de l'« être ». Cette angoisse ne sera plus la terreur de perdre une illusion divinisante, mais la souffrance de ne pas trouver ma véritable essence divine dans l'épanouissement de ma nature temporelle. Cette angoisse ne viendra pas d'elle-même, automatiquement déclenchée par telles circonstances temporelles. En effet, la satiété de la vie pulsionnelle engendre l'ennui

et même le désespoir mais ce n'est pas là l'angoisse réalisante, parce que l'homme qui est dans cet état souffre d'un manque mais du manque d'une chose dont il n'envisage même pas l'existence. Il ne suffit pas que la vie pulsionnelle pleinement vécue déçoive le besoin d'« être absolument » qu'a l'homme ; il faut que cette déception soit interprétée correctement ; et cette interprétation correcte n'est possible que si, au cours du jeu des pulsions qui se satisfont, je tends, en même temps que vers mon but temporel, vers un but intemporel conscient que ma pulsion ne satisfait pas. L'angoisse réalisante n'est pas une angoisse automatique mais une angoisse que je dois mériter consciemment par un travail spécial. Elle ne m'est pas donnée, elle n'est pas la donnée d'un problème à résoudre, mais le résultat longuement poursuivi et difficilement obtenu d'un travail soutenu. Ce travail se fait au cours de la vie mais, s'il est sans cesse parallèle à la vie temporelle, pulsionnelle, sans laquelle il n'est pas imaginable, il n'est pas mêlé à elle et reste toujours intérieur. Le premier travail dont nous avons parlé, celui par lequel je donne le pas aux pulsions simples sur les aspirations temporelles, s'effectue en plein temporel ; il vise une modification de ma manifestation ; mais ce nouveau travail dont nous parlons maintenant ne porte aucunement sur la manifestation et reste parfaitement invisible de l'extérieur.

Le travail intérieur consiste à tendre le plus constamment et le plus intensément possible vers la réalité absolue que la satisfaction de mes aspirations temporelles m'a fait pressentir et dont j'ai compris qu'elle dépasse infiniment la réalité relative du temporel. Au cours des joies de la passion, j'ai bien senti que la réalité que j'entrevoyais dépassait infiniment l'objet temporel de ma passion, j'ai senti qu'il s'agissait d'une réalité cosmique immense qui existait indépendamment de l'objet temporel particulier et vis-à-vis de laquelle l'objet temporel n'était pour moi qu'une sorte de plate-forme contingente d'observation. La passion ne m'a pas mené dans ce domaine surnaturel mais elle m'en a fait éprouver l'existence, elle m'en a donné la certitude. Je dois avoir maintenant le courage intelligent de renoncer à la plate-forme d'observation et à l'extase illusoire que j'y trouvais ; renonçant aux reflets extérieurs de cette lumière, je dois retourner mon regard vers le centre de moi et là, où je ne vois encore qu'obscurité, conjurer par une aspiration fervente la source lumineuse même que j'y sais virtuellement présente.

Cette aspiration spirituelle doit se faire, avons-nous dit, au cours même de la vie pulsionnelle ordinaire. On pourrait objecter que cela va détourner mon attention de la vie temporelle. Mais cela n'est pas. L'attention que je donne à la réalité absolue n'est pas prise à l'attention temporelle ; il s'agit là de l'éveil d'un surplus d'attention qui dormait, qui n'était pas dans le temporel, et dont l'éveil ne diminue en rien l'attention temporelle. Il est important de comprendre la relation exacte de ces deux attentions ; l'attention temporelle est à l'attention absolue ce que l'aspect temporel de l'homme est à son « être » total, ce que le

besoin d'être temporellement est au besoin d'« être absolument ». Les deux attentions ne sont pas divergentes ; l'attention absolue prolonge infiniment l'attention temporelle sans la contrarier dans son jeu. Une comparaison assez grossière aidera à comprendre cela : si je cueille des fleurs pour les offrir à quelqu'un, la conscience que j'ai en cueillant ces fleurs du but auquel je les destine ne me distrait pas des gestes que j'ai à faire ; je fais attention à la fois à telle tige que je coupe et au sens lointain du geste que je fais.

L'attention que je donne à la réalité absolue, avons-nous dit, n'est pas prise à l'attention temporelle. Cependant mon état d'attention totale va modifier le jeu de mon attention antérieure purement temporelle. En effet le surplus d'attention qui ne pouvait s'investir dans l'objet temporel immédiat avec lequel j'étais en contact en tel instant s'investissait dans le temporel d'une autre manière ; le Soi endormi et ne dirigeant pas mon attention totale, celle-ci s'investissait, par l'*imagination*, dans des objets temporels avec lesquels je n'étais pas en contact immédiat dans l'instant. Elle s'évadait de la prison étroite de l'instant et vagabondait dans la durée, dans le passé et l'avenir. Ceci va nous faire comprendre comment joue l'attention totale quand le Soi est éveillé : elle ne concerne, dans le temporel, que ma situation temporelle actuellement présente ; et tout le reste, libéré par cette limitation volontaire dans le temporel, s'élance, par sa nature même, vers une perception absolue qu'elle appelle et conjure dans l'obscurité. Nous disons : par sa nature même. Et en effet il serait inutile, et même erroné, de vouloir trouver un objet quelconque sur quoi cette attention absolue pourrait se fixer ; cet objet n'est pas définissable, concevable pour moi aujourd'hui ; si je tentais d'en trouver un, je tomberais dans une dissociation purement temporelle et j'installerais en moi une « idée fixe ». Il suffit que je limite mon attention au temporel présent dans l'instant et que je libère par là tout ce qui, de mon attention, ne saurait s'y investir ; ce surplus virtuellement infini, ainsi dégagé de la prison temporelle, trouvera seul sa voie. Il utilisera cette fois encore mon imagination mais qui travaillera alors sur le mode créateur et non plus sur le mode de pure évocation de mon matériel psychique accumulé.

Il importe donc, et cela est parfaitement suffisant, que je comprenne et que j'effectue la modalité d'attention temporelle qui correspond à l'éveil et au jeu de l'attention totale. Cette attention temporelle restaurée dans sa juste modalité, réintégrée dans l'attention totale, se limite, avons-nous dit, à ma situation temporelle actuellement présente ; mais cela est beaucoup plus que l'objet temporel actuellement présent dans ma perception sensorielle et mentale. C'est cet objet mais considéré dans ses connexions avec toute ma vie temporelle, c'est-à-dire avec tous les buts temporels vers lesquels je tends. L'attention ordinaire que je donne au monde quand je ne fais aucun effort spécial est comme collée à l'objet immédiat, je suis perdu, identifié dans ce que je fais sans être

conscient de la raison qui détermine mon action ; j'oublie ce que j'ai en vue au delà de mon action ; souvent pourtant j'ai conscience d'un but temporel vers lequel mon action est dirigée, mais c'est un but très prochain dont j'oublie qu'il est lui-même un moyen vers un but plus éloigné. Sans effort spécial, je suis comme myope, le regard collé sur mon action et, si je vis dans la durée par l'imagination vagabonde, je n'y vis presque pas dans la réalité temporelle. Je rétablis au contraire mon attention temporelle selon le mode correspondant au jeu de l'attention totale lorsque je me décolle, en quelque sorte, de mon action et quand, la voyant de plus haut, je suis conscient non seulement de l'objet particulier prochain mais de l'objet temporel le plus général et le plus lointain vers lequel tend mon action actuelle. En somme, mon attention est d'autant meilleure, du point de vue de l'« être », que je suis plus conscient de ce que je fais au juste, et des raisons pour lesquelles je suis en train d'agir ainsi. J'ai dit que mon attention temporelle devait se limiter à ma condition temporelle actuelle ; mais ce n'est pas dire qu'elle doit s'arrêter vite et à la guise de ma paresse ; c'est dire plutôt qu'elle doit se pousser, dans ma vie temporelle, aussi loin qu'il le faut pour rencontrer ses limites réelles, celles que m'impose en réalité ma condition temporelle. Elle ne doit s'arrêter qu'après avoir épuisé toute la course que ma condition temporelle lui permet ; et, si cela est nécessairement limité, cela est loin d'être peu de chose.

Il est facile de constater avec quelle immense paresse nous répugnons à garder dans le champ de notre conscience l'étendue aussi complète que possible de notre vie temporelle. Qu'il s'agisse pour moi d'une action nouvelle et je suis bien obligé alors d'envisager dans une certaine mesure les connexions qui relient cette action au reste de ma vie, à mon avenir temporel. Mais dès que l'action se répète et que je ne suis plus obligé d'envisager ses raisons d'être, elle s'automatise, c'est-à-dire que l'attention que j'y donne se rétrécit de plus en plus jusqu'à tendre vers un minimum qui bien souvent est zéro ; je fais telle chose et je ne suis plus du tout conscient des raisons que j'ai de la faire. L'automatisme est un vrai sommeil de l'attention réelle, sommeil au cours duquel je rêve dans l'imagination vagabonde. L'automatisme dont je parle n'est pas l'automatisme corporel ou mental d'exécution, lequel est nécessaire et bienfaisant ; l'automatisme dont je parle, c'est l'oubli, l'inconscience de mes mobiles, c'est-à-dire la perte de vue du plan général de la modification temporelle vers laquelle tend ma vie pulsionnelle ; c'est un état où je cesse d'embrasser l'ensemble de ma vie temporelle et où, négligeant d'aller jusqu'aux limites réelles de ma condition temporelle, je n'accepte pas ces limites et ne puis effectuer l'attention totale qui suppose cette acceptation.

Quand je suis conscient des mobiles de ce que je fais, quand je suis conscient de mon action en tant qu'elle est réellement insérée dans l'ensemble de ma vie temporelle, tout ce qui, de mon attention, n'est pas enfermé dans les limites de ma situation temporelle s'élance, avons-nous

dit, vers une perception absolue qu'elle demande et suscite. Mais cette perception absolue va avoir un aspect dans le plan temporel, elle va correspondre à certaines perceptions temporelles. On pouvait le prévoir et c'est bien ce que l'on observe. Quand j'effectue l'attention volontaire, je me rends compte que je ne perçois pas seulement ce qui concerne directement mes actions et ses mobiles, je ne perçois pas seulement ce que je dois percevoir pour mener à bien ce que je désire. En même temps je perçois, dans le monde qui m'entoure, bien des choses qui n'ont pour mon désir aucune utilité, bien des choses que j'observe d'une façon désintéressée. Ces perceptions, qui me relient à des objets dont je suis effectivement distinct (puisqu'ils sont en marge de mes désirs auxquels je suis attentif), correspondent à un contact réel, à une participation réelle avec le monde. Je puis m'unir réellement avec ce que je perçois en dehors des limites de ma vie pulsionnelle ; et cela est possible parce que je suis parvenu, par mon effort d'attention volontaire, jusqu'aux limites de cette vie affective que j'embrasse entièrement dans ma conscience sous l'angle de mon action actuelle.

Revenons encore sur la modalité d'attention temporelle qui correspond à l'attention totale. J'ai dit que je devais être conscient non seulement de ce que je suis en train de faire mais aussi des raisons pour lesquelles j'agis et que, par l'intermédiaire de ces raisons, je devais être conscient de mon action en tant qu'elle s'insère dans la totalité de ma vie temporelle. Mais ces raisons, quand je les poursuis jusqu'au bout, je vois qu'elles aboutissent toujours à l'affirmation de mon aspect temporel, à l'affirmation de moi en tant que je suis au monde. Chacune de mes pulsions tend, en fin de compte, à vouloir ma vie. Mes aspirations temporelles, elles, ne tendent pas vers ma vie temporelle, elles ne l'aiment pas, elles ne l'acceptent pas ; mais toutes mes pulsions acceptent, veulent, aiment ma vie à travers tous les objets que j'aime ou que je déteste. Etre conscient des raisons des pulsions, c'est donc être conscient, sous la circonstance particulière où je suis, de l'amour inconditionné que j'ai de ma vie, de l'adhésion que je lui donne avec toutes les forces qui sont en moi ; c'est percevoir, sous les objets particuliers que me révèlent mes sens, l'objet total qui les contient tous et leur donne leur juste perspective, ma vie.

Prenons un exemple. Je suis privé de la présence d'un être que j'aime et je souffre. Si je reste, intérieurement, endormi, mon attention reste collée à cette circonstance particulière et mon imagination tisse sans fin ses broderies douloureuses. Un seul objet est dans le champ de ma conscience, cet être absent, et je n'ai rien où appuyer mon affirmation de moi ; je cherche en vain ce point d'appui, je m'enfonce, j'ai peur, je désespère. Mais si, intérieurement, je me réveille, alors mon attention se décolle de la circonstance particulière ; elle ne la perd pas de vue mais la regarde comme à distance, dans une tout autre perspective ; embrassant la totalité instantanée de ma vie, de ma situation dans le monde,

elle perçoit, non plus seulement le contenu de ma situation, mais son contenant qui est que je suis au monde en cet instant et que j'y suis par l'intermédiaire de ma souffrance actuelle. Alors ma souffrance cesse de n'être qu'un manque, une absence ; sortant du plan inférieur où elle était affectée du signe moins, elle s'intègre dans un volume où ne règne plus la bipolarité, où tout est affirmation. Quand je la vois ainsi, je m'affirme sur elle ; en tant qu'elle est la substance actuelle de ma vie, elle m'est un point d'appui légitime et efficace.

On voit qu'une telle attention ne constitue pas une dissociation mais bien au contraire une synthèse. C'est l'attention passive ordinaire qui est une dissociation, ma présence collée à la circonstance particulière s'accompagnant, à cause de mon absence à ma vie totale, d'une autre présence collée, sur le même plan, à des représentations imaginaires qui me refusent d'autant à l'instant actuel.

Il n'y a donc pas là de dissociation de toutes mes puissances actuelles, mais au contraire une synthèse de ces puissances. Mais cette synthèse entraîne en moi une dissociation d'un tout autre ordre. Il s'agit de la différence qui existe entre l'état de « réalisation » où je suis actuellement et l'état, que je conçois plus ou moins intensément, où je devrais être pour accomplir mon véritable destin infini. Car, nous l'avons dit, quand je suis conscient de la totalité instantanée de ma vie temporelle, quand j'en occupe toute l'étendue jusqu'à ses limites que je sens et accepte, le surplus de mon attention, libéré, s'élance, par l'imagination créatrice, vers mon but absolu en devançant ma réalisation correspondante et en me faisant sentir l'insuffisance de cette réalisation. Plus je vais dans cette voie, plus je suis adapté et heureux dans ma vie temporelle, et plus en même temps je ressens le malheur d'avoir réalisé aussi peu de mon « être » total. M'éloignant de l'angoisse de mort qui tenait à mon inacceptation de ma condition temporelle, je m'avance dans l'angoisse de vie qui vient de ce que la conquête de la totalité de ma vie temporelle ne saurait suffire à me combler. Et cette angoisse d'une sorte toute nouvelle doit s'approfondir peu à peu jusqu'à ce que se déclenche l'« Illumination », ce que le bouddhisme Zen appelle le « Satori » ou « ouverture du troisième œil ».

TABLE
DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avant-propos 7

Chap. I. Notes sur les bases métaphysiques de l'analyse 9

Chap. II. Les trois actes de l'homme 21

Chap. III. Sur les relations humaines 29

Chap. IV. Supériorité et Infériorité 47

Chap. V. L'« effort intérieur » 53

Chap. VI. La croissance de l'« être ». Plaisir et souffrance. Les « fixations » 59

Chap. VII. L'« être » total virtuel. La fixation. L'« Interdiction ». Echecs de la compensation. La névrose. Sommeil et rêve. Inconscient 73

Chap. VIII. Notes sur le rêve 93

Chap. IX. Les trois dimensions de l'« être » 97

Chap. X. Narcisse 105

Chap. XI. Les deux angoisses de l'homme 111

Chap. XII. Sur le complexe de culpabilité. Les mécanismes névrotiques 115

Chap. XIII. Le traumatisme initial. Le « pari » de l'enfant 125

Chap. XIV. Les associations libres. Leur valeur. Leur danger..... 131

Chap. XV. Les trois sortes d'« adaptation » 137

Chap. XVI. L'« acceptation ». Attention temporelle et attention totale 143

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
MAZARINE A PARIS, LE VINGT
JANVIER MIL NEUF CENT
QUARANTE-NEUF

UVic-M
3 2775 011 361 30 9
Metaphysique et psychanalyse .
BF 173 B46

UNIVERSITY OF VICTORIA
Library
VICTORIA, B.C.

DATE DUE

APR 2 8 1994			